ЦЕНТР КОНСЕРВАТИВНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ
КАФЕДРА СОЦИОЛОГИИ МЕЖДУНАРОДНЫХ ОТНОШЕНИЙ
СОЦИОЛОГИЧЕСКОГО ФАКУЛЬТЕТА МГУ им. М. В. ЛОМОНОСОВА

ТРАДИЦИЯ

ВЫПУСК 5

SOPHIA PERENNIS

Евразийское движение
Москва
2013

ББК 87.2
Т 65

*Печатается по решению
кафедры социологии международных отношений
социологического факультета
МГУ им. М. В. Ломоносова*

Т 65 **Традиция** (вып. 5). [под. ред. А. Г. Дугина; Ред.-сост. Н. Сперанская]. – М.: Евразийское движение, 2013. – 672 с., ил.
ISSN 2227-0787

Выпуск посвящен проблемам традиционализма, “перенниализма”, исламского, христианского, иудейского и индуистского эзотеризма. Впервые на русском языке публикуются полные тексты книг известных европейских традиционалистов А.В. Паллавичини “Послание суфийского мастера” и Д. Колоня “Ю. Эвола, Р. Генон и христианство”.

При реализации проекта используются средства государственной поддержки, выделенные в качестве гранта Фондом подготовки кадрового резерва «Государственный клуб» по итогам конкурса, проведенного в соответствии с распоряжением Президента Российской Федерации № 216-рп от 03.05.2012 года «Об обеспечении в 2012 году государственной поддержки некоммерческих неправительственных организаций, участвующих в развитии институтов гражданского общества».

ISSN 2227-0787

СОДЕРЖАНИЕ

Традиционализм в России и Европе. Предисловие редактора-составителя 7

Часть 1. SOPHIA PERENNIS (Неоплатонизм, традиционализм)

Александр Дугин. Каббала и неоплатонизм 27
Конфликт интерпретаций ортодоксальной иудейской теологии и неоплатонизма - Эн Соф, апофатика каббалы - Древо Сефирот, опосредование - Адам Кадмон и Шекина Божественность евреев - Диалектика медиации - Цимцум и Василид - Типы каббалы - Каббала и другие версии неоплатонизма

Александр Дугин. Традиционализм как теория: София, Платон и событие 40
Марк Седжвик и его гипотеза о Sophia Perennis - От Prisca Theologia к Рене Генону - Конструкт Софии - «Темный Логос» неоплатонизма - Теория как Родина - Открытая философия - Платон как событие

О Вечной Философии. Интервью с *С. Х. Насром* 59

Сейид Хоссейн Наср. Что есть Традиция? 72

Джеймс Ш. Катсингер. Открытое письмо о Традиции........ 113

Уильям Стоддарт. Роль культуры в образовании................ 128

Род Дриер. Философ-принц. Революционный анти-модернизм британского наследника 137

Марк Сэджвик. Традиционализм в западноевропейском контексте... 151

Натэлла Сперанская. Традиционализм как времяборчество. 156

Reza Shah-Kazemi. Eckhart's Image of the Eye and the Wood: An analogy which explains 'all that I have ever preached about' 161
Guido Stucco. The Legacy of a European Traditionalist Julius Evola in Perspective 185
Evola's Life - Central Themes in Evola's Thought - Xeniteia Evola and Eliade - Autarkeia - Apoliteia
Algis Uždavinys. Metaphysical symbols and their function in theurgy 218
Symbols as ontological traces of the divine - The anagogic power of secret names and tokens - Animated theurgic hieroglyphs of the hidden Amun - Neoplatonic rites of metaphysical reversion - The ineffable statues of transcendent light
Frithjof Schuon. Tradition and Modernity 244
Patrick Laude. Reign of Quantity and Parody of Quality: Reflections on René Guénon's Intimations of Post-Modernity 258
Rama P. Coomaraswamy. Psychological Integration and the Religious Outlook 277
Introduction: Regarding the "self"- Belief Systems - "Self" in Religion - "Self" in Modern Psychology - Commonalities in Traditional and Modern Psychologies - Traditional approaches to Counselling - Conclusion

Часть 2. ИНДУИЗМ И ТАНТРА

Дэвид Гордон Уайт. Практическая Тантра: картирование Традиции... 297
Возможно ли картировать Тантру?- Рабочее определение Тантрическая мандала - Тантрическая инициация - Йога и Тантра - «Тантрический секс» - Исторические характеристики - Тантрические акторы - Взгляд из центра Взгляд с периферии - Где мейнстрим? - Расколотый мир Тантры
Юлиус Эвола. Шакти: мир как сила 359
Ананда Кентиш Кумарасвами. Танец Шивы 409

Интеллектуальное братство - «Отметить праздником интеллектуальное братство человечества» - Космополитические взгляды Ницше - Индивидуальность, автономия и функция
Александр Дугин. Имманентная Революция Тантры 431
Тантризм и псевдотантризм - Тантристская метафизика
Инициатическая магия Юлиуса Эволы

Часть 3. ИСЛАМСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

Мухаммад Таки Мисбах Язди. Исламский гнозис (’ирфан) и мудрость (хикмат).. 445
Предисловие - Гнозис (’ирфан) в исламском мире - Понятия ’ирфана, суфизма, хикмата и философии - Оригинальность исламского гнозиса - Гнозис и разум - Гнозис и религиозный закон
Принц Уэльский. Чувство сакрального: наведение мостов между исламом и Западом 457
Шейх ‘Абд аль-Вахид Паллавичини. Послание Суфийского Мастера. Памяти Рене Генона 467
Али Лакхани- Предисловие - Введение - Универсальность авраамического монотеизма - Памяти Рене Генона
Встреча гения и святости - «Бог здесь» - Начало и Конец
Сквозь центр мира - Приложение: Пятничная проповедь

Часть 4. ТРАДИЦИОНАЛИЗМ И ХРИСТАНСТВО

Даниэль Колонь. Юлиус Эвола, Рене Генон и христианство 563

Введение 565
Некоторые свидетели Традиции - Изначальное Единство и Доктрина Четырёх Эпох - Двусмысленность христианства
Наша метаполитическая цель
Глава 1. Древний Рим в Средние века. Упадок романского мира 577

Антихристианство Юлиуса Эволы - Упадок истории - Разрыв или регулярность Западной Традиции - Два течения Средневековой эпохи
Глава 2. Аспекты эзотерической доктрины христианства 600
Христианство: обновление и регулярность - Интеграция христианского символизма - Двуцентральная структура духовных центров - Христос: Царь, Священник и Пророк - Христианство и инициация
Глава 3. Христианство как метаполитический феномен: гибеллинизм, наследие и значение................................ 624
История и революция - Ошибки псевдо-правых - Очищающий Меч
Глава 4. Христианская этика и метафизика пола. Рыцарская любовь 642
Биологизация Эроса - Случайный гибридизм - Католический брак
Заключение 662

ТРАДИЦИОНАЛИЗМ В РОССИИ И ЕВРОПЕ

предисловие редактора-составителя

Заратустра должен прийти – или на земле всё пропало.
Фридрих Ницше

Сегодня в мире существует два авторитетных англоязычных традиционалистских издания. Это *Sacred Web*, редактором которого является Ali Lakhani и журнал *Sophia*, выпускаемый Фондом Традиционных Исследований, основанным *Сейидом Хоссейном Насром*, известным и уважаемым интеллектуалом, как на Западе, так и в исламском мире. Наср является тем редким харизматическим лидером, которому оказалось под силу сформировать интеллектуальную среду, включившую в себя наиболее влиятельных мыслителей современности. Формирование этой среды началось ещё в 1974 году, когда Наср основал Иранский институт философии, поставив перед собой цель – сохранить и распространить философское и интеллектуальное наследие Ирана. Можно рассматривать данную среду как возможность изменить сложившуюся ситуацию, констатированную Рене Геноном, который высказал убеждение в том, что западная цивилизация абсолютно утратила всякую связь с Традицией. Sophia и Sacred Web, безусловно, представляют собой не только вызов современному миру, но и попытку возобновить прерванную связь, последовав указанию Абд-аль-Вахида Яхьи на то, что цивилизация Запада должна восстановить контакт с традиционным Востоком. Проводящиеся в этой среде исследования свидетельствуют о постоянной и интенсивной интеллектуальной работе.

В октябре 2011 года нами в России был организован первый Международный Традиционалистский Конгресс, получивший название *Against Post-Modern World*[1]. О традиционализме было заявлено открыто. Едва ли можно было ожидать, что современный мир проявит интерес к темам, явно выходящим за рамки его «человеческой, слишком человеческой» сферы прагматизма, однако информация о Конгрессе традиционалистов попала на страницы делового аналитического глянцевого журнала («Однако» 21 ноября 2011). Вслед за этим событием мы решили создать Российский Центр Традиционных Исследований, чтобы сформировать интеллектуальную площадку для дальнейших исследований в области традиционализма (Philosophia Perennis) и религии в России. Одновременно мы занялись выпуском сборника «Традиция», и по итогам прошедшего Конгресса в печать вышли сразу две объемные книги. Глубина и степень проработки фундаментальных тем поражает. После Against Post-Modern World никто не сможет говорить о том, что в России нет традиционализма. Более того, не смотря на развитие традиционных исследований в Европе, сами европейцы смотрят на нас с надеждой, поскольку для многих стало очевидным, что Россия становится оплотом традиционализма и духовности. Шейх суфийского Ордена Идрисийя, основатель Центра Метафизических Исследований, *Абд аль Вахид Паллавичини*, приехавший со своим сыном, шейхом *Йяхья Серджио Паллавичини*, вице-президентом Исламского Религиозного Общества (CO.RE.IS), выразил своё восхищение уникальной школой традиционализма, созданной философом *Александром Дугиным*. Одна из секций конференции, посвящённая *Новой Метафизике* и развитию фундаментальной концепции *Радикального Субъекта*, вызвала большой интерес у наших европейских коллег. Новая Метафизика – явление, возникшее исключительно в России. Другое Начало Мартина Хайдеггера, по мнению российских исследователей, отсылает нас именно к Новой Метафизике,

[1] 3-й и 4-й выпуски «Традиции» мы посвятили именно этому событию.

свободной от теоретического недостатка метафизики западно-европейской, – вошедшей в «ночь нигилизма».

Прошедший Конгресс был серьёзной попыткой объединить российских интеллектуалов в единую философскую среду. Ранее мы постоянно сталкивались с хаотичным разбиением на фрагментарные зоны, которые, постепенно утрачивая свой изначальный исследовательский жар, превращались в «кружки по интересам». Необходимость перехода к иной антропологической концепции продиктована нынешним положением дел, но этот переход невозможен без глобального изменения самой современной ментальности, и это необходимо признать. Мы должны равняться на лучших. Вспомним, что, основывая свою Академию, Платон ставил перед собой задачу реализации новой программы образования, основанной на концепции paideia. Академию Платона отличала интеллектуальная элитарность и антидемократический вектор. Сделав акцент именно на этом, мы создали *Русскую Школу Неоплатонизма*. Деятельность школы направлена на элитарное, калокагатийное образование. Платон целенаправленно искал исключительно одарённых людей, поскольку его намерением было воспитание будущей элиты. По верному замечанию А. Ф. Лосева, философ, следуя аристократическому принципу, «всегда отбирал лучшее и с беспощадной критикой отбрасывал худшее». Мы ведём свой поиск в том же направлении.

Академия не может быть чем-то настолько открытым, что любой желающий сразу попадёт в герметический круг. Известно, что Флорентийская Платоновская Академия даже носила название «платонической семьи», а в семью, как известно, не приходят с улицы. Флорентийскую Академию считали чем-то средним между религиозной сектой и учёным семинаром. Мы также не избавлены от подозрений подобного рода.

Русская Школа Неоплатонизма поддерживает и развивает идею основания города философов, Платонополиса, которая была предложена Плотином.

Следует отметить, что европейские традиционалисты, осуществляющие свою деятельность в рамках Академии Теменос (Великобритания), курируемой принцом Уэльским (которого Род Дриер назвал «философским традиционалистом, занимающим радикальную позицию»), основывают свою образовательную программу (безусловно, покажется удивительным, что Sophia Perennis теперь преподают в Академиях) строго на платонических принципах, что даёт нам все основания на то, чтобы обнаружить точки соприкосновения с деятельностью нашего Круга. Кроме того, Академия Теменос с самого начала своего возникновения стала уделять значительное внимание Искусству Воображения, которое находится в центре деятельности нашей *Лаборатории Исследований Воображения*, основанной с целью проведения исследований в области глубинной социологии Жильбера Дюрана (и шире: психоанализа стихий Гастона Башляра, сравнительного религиоведения Мирчи Элиаде, сакральной социологии Коллежа Социологии – Жоржа Батая и Роже Кайуа, концепции сакрального в трудах Рудольфа Отто, деятельности легендарного кружка «Эранос», социальной морфологии Дюркгейма и, безусловно, в большей степени учения Анри Корбена).

В настоящее время в интеллектуальных кругах Европы (и исламского мира) происходит мощный подъём, затрагивающий главным образом исламские исследования – с одной стороны, искания в области континентальной философии – с другой, и неоплатонические исследования – с третьей. Если в России не начнутся аналогичные процессы, вскоре мы будем вынуждены прийти к самым плачевным для себя выводам.

Краткий обзор наиболее важных центров

Общество Ибн Араби (The Muhyiddin Ibn ‘Arabi Society) было основано в 1977 году с целью содействия глубокому пониманию важности работы Ибн Араби и его последователей. Это Международная Ассоциация, имеющая штаб-квартиру в

Оксфорде (Англия) и филиал в районе залива в Сан-Франциско (США). Члены Общества существуют в более чем 40 странах мира. Дважды в год Общество Ибн Араби издаёт журнал, каждый год – проводит симпозиум в Великобритании (начиная с 1984 года) и в США (с 1987 года), делая его местом встречи исследователей и людей, испытывающих большой интерес к трудам Ибн Араби. Среди его почётных членов мы находим Хоссейна Насра, Уильяма Читтика, Эрика Жоффруа, президента Академии Теменос Кейта Критчлоу. И менее известных в России Ральфа Остина, Мишеля Ходкевича, Дэниса Гриля, Ибрахима Калина, Джэймса Морриса и др.

Если говорить о суфийских исследованиях в традиционалистском контексте, то одна из линий в 20 веке возникла, как ни странно, в мастерской шведского художника по имени Иван Агели, который, устав от погружения в синтетизм Гогена, начал свой духовный поиск с поездки в Египет, где он получил инициацию (приняв имя Абдульхади Ахили аль-Малики) от шейха суфийского тариката Шазилийя, Рахмана Элиша Кэбира. Вернувшись в Париж из своего путешествия по Востоку в 1909 году, он познакомился с Рене Геноном, который также принял посвящение в шейхи тариката Шазилийя (1912 год) и поселился в Каире, где и прожил вплоть до дня своей смерти (1951 год), получив исламское имя Абд-аль-Вахид Яхья. Генон оказал значительное влияние на интеллектуальную среду, сложившуюся вокруг журнала «La Gnose», который был основан в 1909 году. Эта среда была представлена такими мыслителями, как Фритьоф Шуон, Титус Буркхардт, Марко Паллис, Ананда Кумарасвами, Мартин Лингс и т.д.

В 1922 году Луи Массиньон (Louis Massignon) издаёт «Введение в технический словарь суфизма» и «Откровение Аль-Халладжа», таким образом, дав импульс к текстовым исследованиям, переводам и публикациям источников, сформировавшим целое направление, главными представителями которого стали Анри Корбен и Сейид Хоссейн Наср. Мы видим, что фунда-

ментальные исследования суфизма велись исключительно во Франции. Однако в середине прошлого века к ним присоединяется Англия. Лондонский Этнологический Институт берётся за сравнительное исследование «Восточной магии» Идриса Шаха, сделав акцент на психосоциологическом аспекте суфизма. Уже к концу столетия академические исследования суфизма ведутся на кафедрах религиоведения во всех ведущих университетах. Одни исследователи вступают на путь, проложенный Луи Массиньоном, другие – следуют линии Генона и традиционалистов, выходя за границы строго академического подхода.

Sacred Web. О традиционалистской среде, сложившейся вокруг этого издания можно говорить довольно долго, написав объёмный том. Но поскольку в наши задачи не входит предоставление подробного исследования на эту тему, мы решили ограничиться краткой информацией. Прежде всего, следует обратить внимание на авторов, регулярно публикующихся на страницах этого журнала. Список действительно впечатляет.

His Royal Highness The Prince of Wales, His Holiness Tenzin Gyatso (The Dalai Lama), H.R.H. Prince Ghazi bin Muhammad, Khalil Andani, David Applebaum, Mateus Soares de Azevedo, Karen Armstrong, Brooks Barber, Lynn C. Bauman, Iain T. Benson, Deborah and Jonathan Bell , Richard Berquist, Rodney Blackhirst, Robert Bolton, Mark Bonadio, Jean Borella, Rev. Cynthia Bourgeault, Steven D. Boyer, Michael Bradburn-Ruster, Titus Burckhardt, Stratford Caldecott, John Carey, Hujjat al-Islam Sheikh ‘Abd al-Hakeem Carney, Fatima Jane Casewit, Tom Cheetham, Naima Chikhaoui, William C. Chittick , Philip Connaughton , Ananda K. Coomaraswamy (1877-1947), Rama P. Coomaraswamy, James S. Cutsinger, Maria Massi Dakake, Paul Davies, Julian Droogan, Renaud Fabbri, Joseph Fitzgerald, Michael Oren Fitzgerald, Marty Glass, Virginia Gray Henry, John Ahmed Herlihy, Alice Hunsberger, Thomas Garrett Isham, Nigel Jackson, Ibrahim Kalin, Karim H. Karim, Brian Keeble, Atif Khalil, Michelle R. Kimball, D. Scott Korn, James Larking, Patrick Laude, “Elie Lemoine”, Leonard Lewisohn, Roger Lipsey,

Joseph Lumbard, Richard McCombs, Barry McDonald, Rusmir Mahmutćehajić, Zachary Markwith, Alberto Martin, Jean-Louis Michon, Peter Milward, Alvin Moore, Jr., Peter Moore, Sachiko Murata, Seyyed Hossein Nasr, Ian Richard Netton, Kenneth Oldmeadow, Marilyn Prever, John Paraskevopoulos, William W. Quinn, Robert R. Reilly, Kevin Richtscheid, Larry Rinehart, Patrick Ringgenberg, Rebecca Rozelle-Stone, Mohammed Rustom, Peter Samsel, Donald H. Sanborn, Catherine Schuon, Frithjof Schuon (1907-1998), Timothy Scott, José Segura, Reza Shah-Kazemi, Lalita Sinha, Huston Smith, Wolfgang Smith, Margaret Somerville, Samuel Bendeck Sotillos, P.S. Sri, Diana Steigerwald, William Stoddart, Lucian W. Stone, Jr., Rick Tucker, Sir John Tavener, Jennifer Doane Upton, Charles Upton, Algis Uždavinys, Deon Valodia.

И за каждым из этих мыслителей стоят десятки написанных трудов, бесчисленное количество публикаций, наконец, энное число учеников, продолжающих традиционалистские исследования в разных областях. Если мы зададимся вопросом, сколько статей сумело попасть в русскоязычную среду, дав возможность русским традиционалистам познакомиться с воззрениями европейских коллег, мы почувствуем всю нелепость собственного положения, не говоря уже о том, что большинство имён нам попросту неизвестно.

Хотелось бы подчеркнуть заслуги *Али Лакхани*, писателя, адвоката и редактора, основателя журнала ''Sacred Web'', ученика Хоссейна Насра, о котором в России, как и следовало ожидать, слышали единицы. К слову, статьи другого выдающегося исследователя *Уильяма Читтика* были переведены на русский и опубликованы в журнале «Суфий», который представляет собой русскоязычную версию журнала Sufi, издаваемого орденом Ниматуллахи с 1988 года. Более того, у нас есть возможность ознакомиться с двумя трудами Читтика: «В поисках скрытого смысла. Суфийский путь любви. Духовное учение Руми» (пер. с англ., арабск. М.Степанянц); книга вышла в 1995 году в московском издательстве «Ладомир»; в 2012 году появилась книга «Суфизм: руководство для начинающего». Профессор У. Чит-

тик считается одним из ведущих мировых переводчиков мистической поэзии Руми. Кроме того, он является переводчиком и толкователем великого суфийского теоретика и поэта Ибн Араби, а также интерпретатором классических исламских философских и мистических текстов. Читтик – автор многочисленных публикаций о школе Ибн Араби, исламской философии, шиизме и исламской космологии.

Что касается *Сейида Хоссейна Насра*, то помимо немногочисленных статей, на русском языке пока доступны две его книги: «Исламское искусство и духовность» (2009) и «Молодой мусульманин в современном мире» (2010). При этом странно, что другие труды одного из самых влиятельных интеллектуалов столетия не вызвали большого интереса у переводчиков (из 50 книг и более 500 статей переведена столь незначительная часть). «Введение в исламские космологические учения», «Суфийские очерки», «Мулла Садра Ширази и его трансцендентная теософия», «Традиционный ислам в современном мире», «Исламская интеллектуальная традиция в Персии» так и не попали в поле зрения российских исследователей. Среди учеников Насра, входящих в его близкое окружение, можно выделить *Джозефа Люмбарда*, профессора исламских исследований в Университете Брандейса, исследователя исламской интеллектуальной традиции с акцентом на суфизме. Люмбард довольно известен, он – частый гость телевизионных и радиопрограмм, участник различных конгрессов и семинаров по межконфессиональным отношениям, автор книг и статей, опубликованных в лучших традиционалистских альманахах Европы. Кроме того, Люмбард – основатель и руководитель Исламского Исследовательского Института (Islamic Research Institute).

Кратко о нескольких авторах «Sacred Web», которых невозможно обойти вниманием.

Халил Андани. Приоритетными направлениями для этого современного мусульманского мыслителя-исмаилита являются: теология, философия, метафизика и герменевтика (тавиль).

При помощи своей литературной и интеллектуальной деятельности Халил стремится оживить интеллектуальную традицию мусульман-шиитов и показать точки соприкосновения между исламом и другими конфессиями. Он также изучает труды перенниалистской школы в свете сравнительной метафизики и теологии, уделяя особое внимание тому, каким образом можно передать эти знания в современную эпоху.

Ливанский философ *Надир аль-Бизри*, в настоящее время проживающий в Великобритании. Область его исследований достаточно широкая: феноменология, арабская наука и философия, архитектурные гуманитарные науки; философский анализ аль-Бизри опирается на феноменологические методы интерпретации. На воззрения философа повлияли Гуссерль, Хайдеггер, Мерло-Понти. Философ проводит исследования метафизики Авиценны, а также является старшим научным сотрудником в Институте Исследований Исмаилизма (Лондон), со-руководителем совместно организованного проекта этого Института и Французского Института Ближнего Востока в Дамаске (Сирия).

Матеуш Суареш де Азеведо. Историк религий, журналист, исламовед. В настоящее время работает над диссертацией об актуальности Philosophia Perennis. Автор семи книг об эзотерических и мистических аспектах христианства и ислама, более чем 60 статей и эссе, посвящённых роли традиционной религии и духовности в современном мире. В 80-е годы испытал сильное влияние французского метафизика Рене Генона. В 90-е годы жил в Вашингтоне, округе Колумбия, где попал под влияние германо-швейцарского метафизика Ф.Шуона.

Кейт Кричлоу, президент Академии Теменос. Художник, преподаватель, писатель и профессор архитектуры в Англии, со-основатель Академии. Автор множества книг по геометрии; также написал предисловия к английским изданиям произведений Титуса Буркхардта, Фритьофа Шуона и других философов перенниалистской школы. Ведущий эксперт в области сакраль-

ной архитектуры и сакральной геометрии. Основатель общества «Кайрос», которое исследует, изучает и поощряет традиционные ценности искусства и науки.

Мохаммад-Али Амир-Моэззи. Руководитель Исследований в Практической Школе Высших Исследований (Ecole Pratique des Hautes Etudes) в Сорбонне, где он является профессором шиитской мусульманской экзегетики и теологии; директор Центра d'Etude des Religions du Livre/Laboratoire d'Etudes sur les Monotheismes (CNRS-EPHE).

Стивен Хиртенштейн. Автор духовной биографии Ибн Араби и переводчик трёх его трактатов. Старший научный сотрудник Общества Ибн Араби и редактор журнала Общества.

Эрик Жоффруа. Французский учёный, переводчик, культуролог, традиционалист (ученик Рене Генона и Евы де Витрэ-Меерович), профессор исламоведения Департамента Арабо-Исламских Исследований (Университет Страсбурга). Возглавляет кафедру суфийских исследований Парижского Института Исламской Философии Арабского Мира. Ведущий мировой исламовед.

Карл В.Эрнст. Специалист по исламским исследованиям (с акцентом на Западной и Южной Азии). Его опубликованные работы основаны на исследовании арабского, персидского, урду, и в основном посвящены изучению в трех областях: общим и важным вопросам Исламских исследований, древнему и современному суфизму, индо-мусульманской культуре. Переводчик арабской поэзии Аль-Халладжа. Является почётным профессором Центра Изучения Ближнего Востока и Мусульманской Цивилизации, в Каролине.

Том Читхэм. Автор четырёх книг об Анри Корбене. Является членом Академии Теменос в Лондоне и адъюнкт-профессором в колледже Атлантики в Бар-Харборе, штат Мэн. Регулярно читает лекции в Европе и США.

За пределами круга Sacred Web мы также находим исследователей, чья деятельность заслуживает самого пристально-

го внимания. *Марк Сэджвик*, автор известной книги «Против современного мира», специалист по традиционализму, суфийскому мистицизму и исламу. Всё, с чем имели честь ознакомиться русскоязычные читатели, представлено двумя главами из упомянутого труда («Традиционализм и тайная интеллектуальная история XX века» и «Традиционализм в Иране»). Сэджвик ведёт персональный блог, размещая в нем самую значительную информацию о традиционалистах всего мира http://traditionalistblog.blogspot.com/

Другой исследователь, которого мы обязательно должны здесь упомянуть – *Янис Эшотс*, исламовед, переводчик и главный редактор ежегодника исламской философии *«Ишрак»*. Мы рекомендуем это издание всем, кто интересуется исламскими исследованиями.

Анализируя философские круги, быстро приходишь к выводу, что европейцы подошли к осознанию особенной важности Платона, Хайдеггера, Гуссерля, Ницше, Гегеля. Международное Общество Платона, Центр Платона в Дублине, Круг Хайдеггера (Heidegger Circle), Общество Феноменологии и Экзистенциальной Философии, Общество Древнегреческой Философии, Румынское Общество Феноменологии, Общество Хайдеггера в Токио, большое количество специалистов по континентальной философии во всех европейских странах – это лишь капли в философском океане, в который погружаются немногие из наших современников. Прага отмечена небывалым интеллектуальным взлётом феноменологических прозрений, ученики Яна Паточки поражают горизонтами своих исследовательских интересов. При беглом обзоре (лишь несколько имён) европейской философской среды, мы видим:

Andrew Cutrofello (Loyola University Chicago). Интересы: Кант, континентальная философия, метафилософия, постструктурализм.

Simon Glendinning. Профессор философии (Лондонская школа экономики и политологии). Научные интересы: исследо-

вания европейских идентичностей. В своей первой книге, посвящённой Другому, он обращается к философии Хайдеггера, Виттгенштейна и Дерриды. Изучает феноменологическую традицию в философии.

Timothy Williamson. Профессор логики в Оксфорде. Его основные научные интересы: философская логика, гносеология, метафизика и философия языка.

Aloysius P. Martinich. Аналитический философ, профессор философии и истории в Техасском Университете в Остине. Сфера его интересов: природа и практика перевода, история современной философии, философия языка, философия религии, история политической мысли. Считается главным специалистом по Гоббсу.

Andrew J. Mitchell. Профессор философии (Emory University). Исследования: Хайдеггер и современная континентальная философия (феноменология, экзистенциализм, деконструкция). Философия и литература.

Donald Phillip Verene. Профессор философии (Emory University). Исследования: немецкий Идеализм, итальянский гуманизм, метафизика, философия культуры, философия и литература с акцентом на мысли Гегеля, Кассирера, и Вико. Среди публикаций: «Наука воображения Вико», «Вспоминая Гегеля: исследование образов в Феноменологии Духа», «Новое Искусство Автобиографии: сочинение на тему «Жизнь Д.Вико, написанное им самим», «Абсолют Гегеля: Введение в чтение «Феноменологии Духа» и т.д.

Daniel Breazeale. Профессор философии (University of Kentucky). Специализируется на немецкой философии от Канта до Ницше с акцентом на исследованиях посткантовского идеализма и философии Фихте. Другие интересы: экзистенциализм, скептицизм, социальная и политическая философия.

Taylor Carman. Профессор философии. Преподавал в Университете Калифорнии, в Сан-Диего, в Барнард Колледже. Сфе-

ра интересов: феноменология и экзистенциализм, европейская философия 19-20 вв., герменевтика.

Jeff Malpas. Австралийский философ. В настоящее время преподаёт философию в Университете Тасмании в Хобарте. Известен своими работами по аналитической и континентальной традиции. Один из немногих философов, обратившихся к природе и философскому значению концепции места. Он ведёт исследования в области «философской топографии». Топографический подход разрабатывается им в книгах «Место и Опыт» (1999) и «Топология Хайдеггера» (2006). Уделяет большое внимание идее трансцендентного.

Mark Wrathall. Профессор философии в Университете Каролины. Основные интересы: феноменология, экзистенциализм, философия поп-культуры, философия права. Считается одним из ведущих интерпретаторов философии Мартина Хайдеггера.

David Farrell Krell. Профессор философии в DePaul University. Получил докторскую степень за диссертацию о Хайдеггере и Ницше. Преподавал во многих университетах в Германии, Франции, Англии. Специализируется на континентальной философии. Написал множество книг о Хайдеггере и Ницше.

Dermot Moran. Ирландский философ, специализирующийся на феноменологии, средневековой философии, а также на диалоге между аналитической и континентальной философией. В настоящее время он является профессором философии (метафизика и логика) в Университетском Колледже в Дублине. Ранее преподавал в колледже Святого Патрика, Королевском университете Белфаста и Йельском Университете, был приглашённым профессором философии во многих университетах по всему миру. Избран членом Королевской Ирландской Академии. Основатель и редактор Международного Журнала Философских Исследований. Его монография «Введение в феноменологию» была награждена премией Эдуарда Гудвина Балларда и переведена на китайский. Области специализации: феноменология

(особенно Гуссерля и Хайдеггера), средневековая философия (особенно христианский неоплатонизм, Иоанн Скотт Эриугена, Николай Кузанский), философия сознания и когнитивных наук (интенциональность, сознание, воплощение, эмпатия), современная европейская философия (особенно, Декарт, Кант, немецкий идеализм), отношения между аналитической и континентальной философией, история философии XX века.

Prof. Dr. Günter Figal. Немецкий профессор философии. Издатель «Международного ежегодника герменевтики» («Internationalen Jahrbuchs für Hermeneutik»). Основные темы исследований: классическая античность, современность, метафизика, феноменология и герменевтика. Состоит в Немецком Обществе Мартина Хайдеггера (German Heidegger Society).

Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Немецкий философ. Хайдеггерианец. Ученик Ойгена Финка (под его руководством написал работу «Самоинтерпретация Мартина Хайдеггера» и получил за неё ученую степень кандидата наук). С 1961 по 1970 работал научным ассистентом Ойгена Финка в Университете Альберта Людвига Фрайбурга. Был частным ассистентом Мартина Хайдеггера с 1972 года до его смерти в 1976 году. Основные направления деятельности: герменевтика и финоменология. Его книга «Понятие феноменологии у Хайдеггера и Гуссерля» была переведена (о, чудо!) на русский язык. В январе этого года произошло историческое событие – встреча профессора А. Дугина с профессором Ф.-В.фон Херрманном во Фрайбурге и учреждение Российского Общества Мартина Хайдеггера, основателем которого стал А.Дугин.

Pavel Kouba. Чешский философ, профессор. Изучал немецкий и русский языки на Факультете гуманитарных наук (Карлов Университет). Участвовал в частных семинарах Яна Паточки (1973-77) и систематической публикации его работ, на некоторые из них написал послесловия. Его исследования базируются на феноменологии Гуссерля и Хайдеггера и философии Паточки (попытка их синтеза и интерпретации). Сосредоточен на ак-

туальных проблемах феноменологический и герменевтической философии (в том числе, Арендт, Финк, Гадамер), начиная со второй половины 1980-х, уделяет большое внимание интерпретации Ницше. Возглавляет архив Яна Паточки. В настоящее время его главный интерес заключается в герменевтической концепции фундаментальных онтологических проблем, в частности, связи между пространством и временем.

Ethan Kleinberg. Профессор истории и литературы в Университете Уэсли. Ведёт широкие исследования в области истории, философии, сравнительного литературоведения и религии. Автор книги «Поколение экзистенциалистов: философия Мартина Хайдеггера во Франции, 1927-61 гг.» (Generation Existential: Heidegger's Philosophy in France, 1927-1961,премия за лучшую книгу в области интеллектуальной истории). В настоящее время работает над книгой «Миф об Эммануэле Левинасе».

Francis J. Ambrosio. Адъюнкт-профессор кафедры философии (Джорджтаун Университет). Основные исследования: в области герменевтики и деконструкции, в частности, работы Гадамера и Деррида. Интересуется Платоном, экзистенциализмом, Данте и христианской философией. С 1987 до 2007 года проводил регулярные учебные программы для Джорджтауна на вилле Ле Бальзе (кампус университета в Фьезоле, Италия), сосредоточив внимание на развитии флорентийского Возрождения.

David Cerbone. Профессор (Университет Западная Вирджиния). Специализация: континентальная философия 20 в. (в частности, феноменология); Виттгенштейн. Интересы: феноменологическая традиция (с акцентом на философии Хайдеггера и Гуссерля), Виттгенштейн и ранняя аналитическая философия. Автор труда Heidegger:A Guide for the Perplexed (Continuum, 2008).

Steven Crowell. Профессор философии (Rice University). Основная сфера интересов: европейская философия 20 века, особенно феноменология (философия Гуссерля) и её развитие у

Хайдеггера; экзистенциализм (Сартр, Мерло-Понти, Левинас); герменевтика (Гадамер, Рикер); постструктурализм (Деррида, Лиотар). Систематические интересы лежат в области метафизики, философии сознания, эстетики и философии истории. Проводит исследования 18 и 19 вв. в контексте современной европейской мысли: Кант, немецкий идеализм, Ницше, Кьеркегор и немецкие кантианцы. Его текущее исследование продолжает традицию феноменологической трансцендентальной философии.

Таковы лишь некоторые специалисты, интеллектуальный диалог с которыми м предлагаем вести.

5 выпуск «Традиции»

Новый выпуск альманаха «Традиция», издающегося Центром Консервативных Исследований Социологического факультета МГУ им. М.В.Ломоносова, совместно с Российским Обществом Традиционных Исследований, составлен из эксклюзивных материалов, большая часть которых была предоставлена главным редактором Sacred Web Али Лакхани и профессором Сейидом Хоссейном Насром. В первый раздел альманаха, озаглавленный «Sophia Perennis (неоплатонизм, традиционализм)» вошли работы Александра Дугина, Сейида Хоссейна Насра, Джеймса Ш.Катсингера, У.Стоддарта, Р.Дриера, М.Сэджвика, Н.Сперанской, а также англоязычные тексты, авторами которых стали Реза Шах-Каземи, Гвидо Стукко, Алгиз Уждавинис, Фритьоф Шуон, Патрик Лод, Рама Кумарасвами. Во втором разделе «Индуизм и Тантра» мы впервые публикуем две главы из труда «Йога могущества» Юлиуса Эволы (предваряя выход долгожданного издания итальянского мыслителя), а также статьи Дэвида Гордона Уайта и Александра Дугина, эссеистику Ананды Кумарасвами. Третий раздел «Исламские исследования» включил в себя тексты Мухаммада Таки Мисбаха Язди и принца Уэйльского, но настоящим сюрпризом для наших читателей стала публикация книги шейха Абд аль-Вахида

Паллавичини «Послание Суфийского Мастера. Памяти Рене Генона». И, наконец, в раздел «Приложение» мы поместили перевод книги французского эссеиста Даниэля Колоня «Юлиус Эвола, Рене Генон и христианство».

Российский Центр Традиционных Исследований выражает отдельную благодарность Сейиду Хоссейну Насру, Али Лакхани, шейху Абд аль-Вахиду Паллавичини, Патрику Лоду и Джеймсу Ш.Катсингеру за предоставленные материалы для публикации.

Натэлла Сперанская

Часть 1.

SOPHIA PERENNIS

(НЕОПЛАТОНИЗМ, ТРАДИЦИОНАЛИЗМ)



Александр Дугин

КАББАЛА И НЕОПЛАТОНИЗМ[1]

Каббала: история/мифология?

Гершом Шолем в своих работах «Истоки Каббалы»[2] и «Каббала»[3] обращает внимание на то, в какой степени язык и образность еврейской каббалы, а также ее теоретические построения и диалектический мифопоэтический метод, противоречат рационально-историческому и морально-обрядовому дискурсу классического иудаизма, особенно в его талмудической версии. Он же указывает на позднее происхождение основного корпуса каббалистических текстов («Зохар» он датирует XIII веком и приписывает Моисею де Леону (Моше Бен Шем-Тов де Леон) (1250–1305)). Рене Генон критиковал историческую локализацию «Зохара» и каббалы в XII веке, предлагая допустить вероятность датировки, даваемой самими каббалистами. Этот же ход Титус Буркхардт повторил в отношении «Ареопагитик», отказываясь применять к их автору термин «Псевдо-Дионисий», так как текст настолько духовен и глубок, что к нему некорректно применять термин «псевдо-», то есть «лже-».

Однако, историческая локализация, противоречащая традиции самих каббалистов (мекаббалим), для Шолема не является аргументом для занижения духовного значения этого направления и базовых текстов, на которых оно строится. В таких случаях, равно как и в истории с «Ареопагитиками» или древностью «Поймандра» Гермеса Трисмегиста, должен быть предложен

---

[1] Дугин А.Г. В поисках темного Логоса. Академический Проект, М.: 2013.

[2] Scholem G. Origins of the Kabbalah. Princeton: JPS and Princeton University Press, 1987.

[3] Scholem G. Kabbalah. Jerusalem: Keter Printing House, 1974.

третий путь – между наивной и исторически несостоятельной датировкой самих носителей традиции и скептическим пейоративным отношением к подобным документам как к «подделкам», со стороны секулярных историков. Спиритуальное значение таких памятников как «Зохар» и весь свод классических каббалистических текстов настолько велико и очевидно, что вполне можно допустить и то, что мы имеем дело с передачей более древней традиции, лишь зафиксированной на позднем этапе и отметившей свое происхождение способом конструирования иероисторической филиации, и то, что это результат своего рода откровения, где та же самая иероистория вторгается в духовно-визионерский опыт мистика.

Конфликт интерпретаций ортодоксальной иудейской теологии и неоплатонизма

Гершом Шолем наряду с другими авторами, изучавшими эту тему, указывает на неоплатонический характер каббалистического учения и защищает тезис об иудейском неоплатонизме. Для Шолема тезис о неоплатонизме каббалы ничуть не означает признания «второстепенности» по сравнению с, собственно, еврейскими учениями. Шолем просто констатирует, что это так, и далее демонстрирует, насколько оригинальное иудейское мышление и религиозная культура иудаизма трансформировали неоплатонические теории, придав им уникальный, чисто еврейский характер.

Однако чрезвычайно важными являются замечания Шолема, подчеркивающего, что неоплатонический подход представляется принципиально чуждым иудаизму, стремящемуся акцентировать креационистскую парадигму Творец-творение, настаивая на радикальной трансцендентности Бога и его несопоставимости с бытием мира. Неоплатонизм же со своей стороны настаивает на градуальном переходе от Первоначала к миру явлений, причем вводит для этого диалектику в самый центр философского метода, прибегает к радикальной апофати-

ке и релятивизирует бытие как вторичную, а не первичную инстанцию. Иудаизму в его классическом понимании радикально чужды любые формы мифологии и философской метафорики, которые могли бы вызвать подозрения в «политеизме». Сущность ортодоксального иудаизма в отсутствии какого бы то ни было опосредования между Богом и миром, который, согласно иудаизму, представлен «избранным народом», евреями, как «предстоятелями от лица твари», являющимся единственной инстанцией среди всей твари, с которой Бог-Творец непосредственно и непосредованно заключает Завет. Причем этот Завет и эта избранность ничего не меняют в онтологическом статусе евреев, но меняют их представительскую функцию в космосе, наделяя правом «пасти народы», обладать над ними властью и духовным превосходством в силу исполнения представительской функции и самого факта знания о бездне, лежащей между Творцом и тварью. Эта бездна не отменяется верой, Заветом, законом и благочестием. Вера, Завет, закон и благочестие существуют только за счет утверждения этой бездны. Ученик Гамалиила, бывший ревностный иудей и глубочайший знаток ветхозаветной теологии апостол Павел, ставший христианином, совершенно справедливо утверждает: «Ничтоже бо соверши закон». То есть «закон не может ничего довести до конца». Это отнюдь не полемическая инвектива в адрес своей прежней религии, которую апостол Павел оставил, обратившись к христианству. Это прозрение в суть иудейского богословия, которое основано не на снятии дистанции между Богом и человечеством (пусть даже его «элитой» в лице избранного народа, как это понимает иудаизм), но, напротив, на принципиальной неснимаемости этой дистанции, о которой иудеи знают (и в этом смысл их избранничества и корень их прав на мировое господство), а другие народы, «гоим», «язычники», нет. Неевреи не знают о бездне между ними и Богом, и поэтому они заблуждаются и являются идолопоклонниками. Евреи знают о ней и о том, что она непроходима и непреодолима, и потому у них есть

закон. Этот закон ставит их над всеми остальными, но тварной природы не меняет. Для апостола Павла лишь Боговоплощение способно преодолеть эту дистанцию, а значит, открыть новую эру, эру благодати, в которой свершается то, чего закон (предыдущая эра) совершить не смог.

Поэтому платонизм, с его градуальностью, диалектикой, постоянным опосредованием отношений между высшими инстанциями и низшими, с его апофатикой и онтологическими метаморфозами, с его потенциальным «политеизмом» и призывом человека стать богом, представляет нечто духовно и философски глубоко чуждое иудаизму в его ортодоксальном выражении. И этим объясняется вполне естественное неприятие каббалы иудейскими кругами на первых этапах, а также явно еретические деривации каббалы в таких случаях как мессианское движение саббатаизма и франкизма, заканчивающиеся разрывом с иудаизмом (в системе взглядов Саббата Цеви, Натана из Газы, Барухио Руссо или Якоба Лейба Франка каббала играла определяющую центральную роль).

И тем более неожиданным становится сам феномен еврейской каббалы, интеграция неоплатонизма в иудаизм и постепенное превращение каббалистической традиции в общепринятое и едва ли не центральное течение еврейской религиозной мысли.

Эн Соф, апофатика каббалы

Каббала представляет собой мистическое учение, где легко опознаваемы все сущностные моменты неоплатонизма.

Во-первых, в центре каббалистического учения стоит Эн-Соф, то есть апофатический принцип, точно соответствующий не-сущему единому развитых неоплатонических систем. Апофатика есть главная отличительная черта неоплатонизма, так как благодаря тезису о не-бытии (пред-бытии) единого вся вертикальная топика Логоса становится открытой и диалектической; отныне первое (бытие) есть второе, второе – третье и т.д., и между всеми уровнями выстраиваются цепи возможных

метаморфоз, всякий раз релятивизирующих законы аристотелевской логики – А равно А и не равно А в то же самое время. Не-А имеет онтологическое содержание (поэтому как в «Софисте» Платона «небытие есть»). А спокойно может быть в то же время и не-А.

Показательно выделением каббалы 4 миров, выстроенных по вертикальной иерархии. Первый мир – мир Ацилут, то есть «Ближних». Это область манифестации, пространство генад, сопричастных Эн Соф напрямую и не опосредованно ничем. Природа Ацилут является божественной в полном смысле слова, но не является уже непроявленной и строго единой, как в случае Эн Соф. Мы имеем дело здесь со второй гипотезой «Парменида», осмысляемой неоплатониками. Второй мир – Брия, есть начало собственно творения, где происходит разделение на Божественное (остающееся выше) и тварное, начинающееся в этом мире и развертывающееся вниз к двум другим мирам. Третий мир – мира Йецира, где тварные сущности обретают форму. И наконец, четвертый мир – Ассия, где тварные формы становятся существующими, то есть активными, действенными, энергичными и подвижными. Показательно, что еретическая мессианская каббала Саббатаи Цеви в лице самого яркого апологета и интерпретатора этого течения Натана из Газы, утверждала, что «душа мессии» исходит непосредственно из мира Ацилут, то есть является божественной и не тварной в самом прямом смысле, что заставляет нас подозревать влияние христианской христологии, которая (как мы видели) в свою очередь тесно связана с неоплатонизмом.

Введение апофатической инстанции Эн-Соф сразу делает религиозную топику открытой, создавая предпосылки для дальнейшего развития всей неоплатонической системы.

Древо Сефирот, опосредование

Второй неоплатонический момент – учение о 10 Сефирот, которое Шолем считает относительно поздним развитием из-

начальных каббалистических установок. Оно полностью соответствует диалектической триаде основных моментов μονὴ, πρὸοδος, ἒπιστροφὴ, составляющих основу неоплатонической интеллектуальной интуиции. Сефиры переходят одна в другую как раз по этой схеме. Древо Сефирот устроено так, что по нему циркулируют духовные влияния сверху вниз (πρὸοδος), предопределяя структуры космогонического процесса на уровне принципов, еще до проявления собственно космоса, и снизу вверх (ἒπιστροφὴ), составляя основной маршрут каббалистической медитации (кавана). При этом каждая Сефира остается (μονὴ) самотождественной.

Сефироты представляют собой как раз нечто промежуточное между, собственно, Богом и миром, то есть как раз опосредующую инстанцию, отрицание которой составляет остроту ортодоксального монотеизма (как иудейского, так и исламского). Если аристотелевский подход и может быть интегрирован в иудаизм, как мы видим в случае Маймонида, то наличие системы эманаций Древа Сефирот явно вступает с ним в противоречие.

Адам Кадмон и Шекина

Чисто неоплатонической является и фигура Адама Кадмона, «светового человека», который лежит в центре творения и чей свет есть содержание Сефирот (как световых ваз). Адам Кадмон есть эйдос человека, Ангел-Посвятитель, антропоморфное выражение Божества, детально исследованное в каббалистическом учении Шиур Кома. Здесь, как и в других версиях неоплатонизма, утверждается тождество Бог=человек, но так как это тождество диалектично, то оно сосуществует с не тождеством «Бог не равно человек». Отсюда – открытость каббалистической антропологии, допускающей возможность прямой божественности в пространстве человеческого. Так, ритуал творения голема есть иллюстрация способности обоженных людей, цадиков, святых, творить земную жизнь, повторяя космогоническую активность Творца.

Еще одним неоплатоническим моментом, напрямую сопряженным с теоантропологическим измерением каббалы, является развитое учение о «Шекина», «присутствии Божиим», о котором говорится в «Танахе». Но в каббале эта концепция получает самостоятельное бытие, гипостазируется и наделяется женскими чертами, аналогичными Софии гностиков. Шекина мыслится как женский аспект Божества, как своего рода индуистская Шакти. Она представляет собой имманентный аспект божественности, продолжающей ее бытие от Эн-Соф через Адама Кадмона и Древо Сефирот (особенно через низшую десятую Сефиру Малькут) в феноменальный мир. Как и у гностиков (а мы видели их связь с платонизмом), у каббалистов проводится различие между двумя Шекинами – высшей и низшей, представленными в четырехбуквенном имени Бога (יהוה) буквой ה.

Божественность евреев

Низшая Шекина отождествляется с «избранным народом», с евреями и разделяет их историческую судьбу (можно было бы сказать и наоборот: евреи в их иеро-истории разделяют судьбу низшей Шекины). Высшая Шекина находится постоянно вместе с Богом. В четырех буквенном имени Бога это символизируется близостью первого ה с י, а эта буква расшифровывается как сам Бог. Зазор между двумя Шекинами – одной оставшейся с Богом, а другой, отправленной в изгнание, есть пространство иеро-истории, то есть драма евреев, развернутая во времени – от рая до наступления мессианских времен, когда два аспекта женской ипостаси Бога соединятся, и наступит «конец света». Еврейство здесь понимается софиологически, а сами евреи мыслятся как прямое выражение божества (остальным народам предоставляется функция демонов, хаотических сил «левой стороны»).

Здесь мы видим, насколько глубоко трансформировалась общая для иудеев идея их избранности при переходе от ортодок-

сальной теологии к каббале. Если изначально избранность обосновывалась знанием о бездне, отделяющей тварь от Творца, то в каббале избранность подкрепляется прямо противоположным аргументом: тождеством сути «избранного народа», евреев с субстанцией Бога в ее женском, пассивном выражении, в «изгнании». Это тема теопатии, страдания и сострадания Бога, которую мы встречали у Ибн Араби и в философии суфизма..

Зохар начинается со слов: «Как роза среди терний, так Израиль среди народов (гоим) земли». Сразу же мы видим постановку на место платоновских философов-геометров – его академии, Церкви – у христиан, общины пути (тарикат в ат-тасаввуфе) – у мусульман, *евреев – как избранного народа*.

Тем самым между низшим миром и высшими мирами ставится *этнос*, осознанный в духе классического иудаизма как религиозная иеро-историческая общность. Таким образом, мы с первых строк попадаем в контекст *национал-платонизма.* Евреи мыслятся как обобщающая фигура космического и спиритуального *медиатора*. У неоплатоников таким медиатором является *философ*, теург, световой жрец. Отсюда мы можем вывести теорию *евреев как народа-философа*, народа-жреца, *народа-медиатора.*

Диалектика медиации

В каббале общая для всех неоплатоников тема медиации становится *динамической и исторической драмой*. Это сближает каббалу с зороастризмом, орфизмом и гностицизмом. Медиация *проблематична* и развернута в цикл. Так как медиация есть функция евреев, то еврейская история отождествляется с *диалектикой медиации*.

Диалектика медиации (между тем и этим, между Творцом и тварью) мыслится в трех моментах: *норма, катастрофа, восстановление*. Снова мы видим неоплатоническую триаду μονὴ, πρὸοδος, ἒπιστροφὴ, но на сей раз примененную для описания космической драмы, проявленной в иеро-истории.

Ярче всего это описано у каббалиста Ицхака Лурии (Ари), основавшего школу в Цфате.

Норма – это миры Ацилут, ближних (прямой аналог генадам неоплатонизма, термин «ближние» – также чисто неоплатонический). Здесь вся парадигма ноэтического космоса сохраняется в идеальном состоянии, и вся динамика проходит исключительно в мире идей. Это зона вечности и чистой божественности.

На дальше начинается драма. Адам Кадмон испускает лучи света. Они изливаются в вазы Сефир. Сефиры не выдерживают света и разбиваются. Из разбитых ваз вытекает свет. Создается драматическая вселенная, где *ничто не находится на своем месте*. Медиация здесь сохраняется, становится проблематичной. Она отныне затруднена, сбита с курса.

Это катастрофа, являющаяся прообразом и первопричиной всех исторических катастроф: от изгнания праотцев из рая до Ноевого потопа, четырех рассеяний (галут) и финального холокоста.

Наконец, в мессианскую эпоху происходит тиккун (эту теорию развивал ученик Ицхака Лурии каббалист Хаим Видаль), медиация восстанавливается. Это конец времен и момент воскресения. Мессианское время отличается возвращением евреев из четвертого рассеяния в Израиль, появлением Царя Машиаха и восстановлением Храма Соломона, Третьего Храма. В этот период израильтяне станут правителями над всеми остальными народами земли. Власть евреев над миром поможет собрать весь свет, вытекший из разбитых ваз Сефир, собрать всю мудрость воедино и восстановить гармонию и связь между всеми мирами – снизу до верху. К этому моменту эсхатологического «возврата» применим брачный символизм: Бог вступит в брак с «избранным народом» (нижней Шекиной).

Таким образом, история и миссия в ней евреев понимается как процесс медиации из проблематичной и катастрофической в финале истории снова становящейся прямой и эффективной. Мессианские времена восстанавливают нормальные, а не ис-

каженные, связи между низшим миром и высшим, и эсхатологические структуры бытия воссоздают райское состояние Пардеса, но вместе с тем и превосходят его, так как все творение началось с катастрофы, а финальная точка истории внутри этого творения полностью и необратимо эту катастрофу и ее последствия преодолевает.

Цимцум и Василид

У Ицхака Лурии проблематизация медиации и катастрофизм, сопровождающий все творение, что предопределяет катастрофизм и мессианский драматизм иеро-истории, осмысленной в этно-религиозных терминах, имеет весьма оригинальную предысторию, развертывающуюся еще до начала космогонического процесса. Так Лурия описывает перводвижение Бога как его стягивание, возвращение в себя, как его уход, а не как его экспансию, расширение и выход из себя, что характерно для большинства теологических и космогонических доктрин. Это весьма напоминает гностические системы, в и частности, теории Василида, где первоначало есть «не-сущий Бог», и порожденные им сыновства стремятся к слиянию с не-сущим, то есть к тому, чтобы не быть. Главным космогоническим импульсом, таким образом, становится воля к небытию.

У Лурии Бог, стягивается, то есть хочет не быть. Это динамический процесс, в ходе которого образуется особая инстанция – первоначальная бездна, она же дух – техиру. Это пустота, образовавшаяся от того, что в ней «ранее» Бог пребывал, но потом оттуда ушел. Описание структуры техиру напоминает твердь, стереому василидовской системы. Техиру и твердь называются «духом» и описываются как нечто, оставленное Богом (у Василида это второе сыновство, стянувшееся к Отцу), но еще полное ароматом его присутствия, которого больше нет. Эта пустота есть основа космогонического развертывания. Мир создается отсутствием Бога, проникнутым неощутимыми но-

стальгическими следами его недавнего наличия. Мир сделан из ностальгии.

В это богооставленное пространство и изливается свет Адама Кадмона, что приводит к первокатастрофе.

Эта связь с доктринами Василида, которые мы описали как дуальную версию платонизма, еще раз подтверждают платонический характер каббалы. При этом мы встречаем здесь как дуальные, так и не дуальные ее версии, помещенные в общий каббалистический контекст.

Типы каббалы

Каббала является платонизмом, интегрированным в иудаизм. Изначальный конфликт между двумя теологическими и философскими топиками, заставлявший первых противников каббалы среди ортодоксов, подозревать каббалистов в крипто-христианстве, был преодолен, и через некоторое время каббала стала необходимой частью иудаизма.

Можно обобщенно выделить три главных направления каббалы:

Осторожная каббала, требующая от практиканта жесткой ортодоксии, соблюдения всех иудейских экзотерических правил, достижения почтенного возраста и строго сокрытия каббалистического учения от непосвященных. В XVIII веке эта тенденция нашла свое окончательное выражение в среде митнагедов (Виленский Гаон – Элияху бен Шломо Залман).

Народная каббала, получившая распространение в восточноевропейском хасидизме (основан Израиэлем Баал Шем Товом в XVIII веке) и особенно у Любавических хасидов. Здесь каббалистические теории излагаются открыто, и в некоторых случаях ортодоксия видится как нечто второстепенное перед лицом мистической трансформации каббалиста.

Еретическая каббала, сопряженная с движением саббатаистов в XVII, когда обоснование Саббатаи Цеви на статус мессии и начала массового возврата евреев из рассеяния в Палестину

строилось на апелляции к каббале и ее мессианскому толкованию. Захватившая в определенный период широкие еврейские круги мессианская каббала саббатаистов сошла на нет после принятия Саббатаи Цеви ислама в османской тюрьме, и стала достоянием только узких миноритарных групп, отвергнутых ортодоксальным еврейством (влияние саббатаистов в Турции было явственно различимо и в XX веке, так как представители денме, саббатистов, формально принявших ислам, составили костяк младотурков, построивших современное светское турецкое государство).

В XX веке к этим трем направлениям добавилось еще одно: неоспиритуалистская каббала, предназначенная для широкой аудитории и даже необязательно иудейской. Но это течение следует рассматривать в отдельном контексте, имеющем к философии и теологии весьма отделенное отношение.

Каббала и другие версии неоплатонизма

Последнее, на чем следовало бы остановиться, это вспышка интереса к каббале в среде европейских неоплатоников эпохи Возрождения. Мы видим это уже у Пико делла Мирандолы, Иоганна Ройхлина и Агриппы Неттесгеймского, которые попытались включить каббалистические доктрины в свои философские неоплатонические и герметические системы, остававшиеся чаще всего в контексте христианства. Так появилось название «христианская каббала», то есть использование каббалистических процедур и методик в христианской философии и теологии. Позднее эта линия перешла к розенкрейцерам и масонам. Каббалой интересовался Исаак Ньютон. В целом она прочно укрепилась в перечне приоритетных «оккультных» наук, составивших корпус европейского эзотеризма Нового времени.

Если мы примем во внимание неоплатоническую структуру каббалистической топики, то стремление неоплатоников Ренессанса включить в свою универсальную платоническую систему каббалистические теории, символы и процедуры, ока-

жется вполне логичным. Не правы те исследователи, которые полагают, что неоплатоническое толкование каббалы – это дело рук ренессансных неоплатоников, подверставших экзотическое знание иной и весьма далекой религиозной традиции под свои синкретические нужды. Каббала имела в своей основе такую философскую карту Логоса, которая полностью соответствовала неоплатонизму в целом, повторяя на ином доктринальном и языковом материале его основные моменты и интеллектуальные ходы. Поэтому для реконструкции Prisca Theologia, Sophia Perennis, каббала была богатой и чрезвычайно полезной областью.

У Рене Генона в традиционалистской философии каббала была однозначно квалифицирована как иудейский эзотеризм и в этом качестве рассматривалась как выражение «примордиальной традиции», в одной из ее редакций (сам Генон считал, что эта редакция относится к поздним периодам истории), полагая первичными индуистские доктрины (которые, впрочем, он истолковывал, в свою очередь, в духе неоплатонизма).

Таким образом, неоплатонизм надежно обнаруживается, хотя и в совершенно разных контекстах и пропорциях, во всех трех монотеистических религиях. При этом чаще всего мы встречаем его там, где речь идет о мистике или эзотеризме (хотя в христианстве картина более сложная и платонизм затрагивает область самой догматики).

Александр Дугин

ТРАДИЦИОНАЛИЗМ КАК ТЕОРИЯ: СОФИЯ, ПЛАТОН И СОБЫТИЕ[1]

Марк Седжвик и его гипотеза о Sophia Perennis

В своей книге «Against Modern World»2 современный исследователь и историк традиционализма Марк Седжвик, исследуя философские истоки мировоззрения Рене Генона, основателя традиционализма, выдвигает гипотезу, что традиционалистское движение, утверждая свою основополагающую теорию Sophia Perennis (Philosophia Perennis) и «примордиальной Традиции», опирается не на «мифические» экзотические «восточные» источники, но на вполне западную философскую традицию, уходящую корнями в платонизм эпохи Возрождения (Гемист Плифон, Марсилио Фичино, Пико делла Мирандола, Аугустино Стеуко и т.д.). В этом кругу и сформировалось направление, ставящее во главу угла фигуру Софии и связывающее ее с «изначальной теологией» (Prisca Theologia у А. Стеуко). Содержание этой «изначальной теологии» сводилось к платонизму, неоплатонизму и герметизму, заново открытым в Западной Европе благодаря переводам с греческого широкого спектра этих течений, тексты которых привез с собой грек Гемист Плифон в последнюю эпоху перед окончательным падением Византии. И хотя тезис Седжвика многим традиционалистам показался «разоблачительным», в целом анализ интеллектуальных кругов

---

[1] Дугин А.Г. В поисках темного Логоса. Академический Проект, М.: 2013.

[2] Sedgwick M. Against the Modern World: Traditionalism and the Secret Intellectual History of the Twentieth Century. Oxford: Oxford University Press, 2004.

неоплатоников Возрождения и их идей действительно показывает значительное сходство с воззрениями Генона и его последователей.

В свою очередь, работы англичанки Фрэнсис Йейтс, посвященные тем же интеллектуальным течениям европейского Возрождения и Нового времени[1], показали, сколь большое влияние платонизм оказал на формирование философских, научных и политических воззрений этой переходной эпохи. И Сэджвик и Йейтс показывают, что значительная часть основателей современной научной картины мира вдохновлялась мистико-религиозными идеями и теориями неоплатонического толка, хотя в научные каноны Модерна попала только одна сторона их творчества, связанная с эмпирикой, рационализмом, механицизмом и т.д., а собственно возрожденческая мистика и «перенниализм» остались за кадром, либо были истолкованы в натуралистическом, пантеистическом или деистском ключе. Ярким примером является фигура И. Ньютона, являвшегося одновременно алхимиком и каббалистом, с одной стороны, а с другой, основателем механицистской физики и рационалистического, эмпирического естествознания. Ту же идею развивает историк религий, бывший в юности участником традиционалистского движения Мирча Элиаде, предложивший взгляд на рационально-научную и прогрессистскую топику философии Модерна как на продукт секуляризации европейского герметизма.

Эти соображения и привели Сэджвика к переоценке влияния традиционализма на философию, науку и, отчасти, политику XX века в том смысле, что это движение, лежавшее в основе Модерна, и в своей новой форме, в форме философии, развиваемой Рене Геноном, Юлиусом Эволой и широким кругом мыслителей, на которых они оказали решающее воздействие, было намного более значимым и важным, нежели можно судить из поверхностного знакомства с предметом, при котором

[1] Йейтс Ф. Искусство памяти. СПб., 1997; Она же. Розенкрейцеровское Просвещение. М.: Алетейа, Энигма, 1999; Она же. Джордано Бруно и герметическая традиция. М.: Новое литературное обозрение, 2000.

все выглядит куда более скромно и даже отчасти маргинально. В истоках Нового времени лежал платонический универсализм, который и стал идейным основанием для провозглашения универсализма рациональной философии пост-средневековой Европы. Однако постепенно основное внимание было привлечено к технической стороне этого движения, к чистому эмпиризму и рационализму, а метафизическая часть осталась без внимания, была причислена к издержкам и следам «средневекового иррационализма». Но по этой схеме получается, что по мере исчерпания эпохой Модерна технократического содержания рационалистической философии, Бэконовского сциентизма и картезианского дуализма, стала давать о себе знать вторая сторона, давно отошедшая на периферию. Традиционализм Генона и стал ее развернутым манифестом. Отсюда и рост значения традиционализма по мере все более широкого и глубокого осознания «кризиса современного мира». Новое время, таким образом, при переходе к Постмодерну снова вспомнило о своих «оккультных корнях». Просвещение, поставленное под вопрос, обратилось к своему «розенкрейцеровскому» началу.

Эта гипотеза Сэджвика/Йейтс, разделяемая еще рядом авторов, продуктивна в любом случае. Как минимум она повышает статус традиционализма как важнейшего философского течения, чье возникновение приходится на критический момент исчерпания повестки дня классической научной рациональности Модерна и формирования первых постмодернистских теорий, подвергающих Модерн деконструкции. Если признать, что в основе Модерна, претендовавшего на рационализм и теорию прогресса как основание для своего универсализма, лежал набор иррациональных представлений, апеллировавших к глубокой древности для своего обоснования, то есть платонический мистико-герметический универсализм перенниалистского и софиологического толка, то сам Модерн предстанет в совершенно ином свете, а постмодернистские критики получат еще один аргумент, что Модерн был вовсе не тем, за что себя выдавал, но

лишь плохо замаскированной перелицованной версией все того же традиционного общества, которое он стремился преодолеть, отменить и демонтировать.

С другой стороны, сам традиционализм представал как явление, связанное с Модерном, хотя и ориентированное критически по отношению к нему. Это не просто «продолжение Традиции» по инерции, а совершенно специфическая и оригинальная *критическая философия*, опровергающая Модерн и подвергающая его беспощадной критике на основании особого комплекса идей и теорий, совокупно составляющих содержание «перенниализма» или «универсального эзотеризма», не совпадающего, надо заметить, ни с одной из реально существующих исторических традиций. Отсюда один шаг от того, чтобы признать традиционализм «конструктом». Революционный, критический и современный потенциал философии Генона верно подметил традиционалист Рене Аллё, предложивший рассматривать Генона в одном ряду с Марксом в плеяде наиболее радикальных революционеров и критиков современной цивилизации[1].

От Prisca Theologia к Рене Генону

Из анализа Сэджвика можно было бы извлечь много различных и весьма интересных выводов[2]. Здесь мы зафиксируем лишь один момент: концептуальное единство *традиционализма* XX века (Р. Генон, Ю. Эвола и т.д.) и *ренессансного платонизма* (Г. Плифон, М. Фичино, А. Стеуко и т.д.). Оба этих философских течения обобщаются понятием «*перенниализм*».

Если исторически мы можем возвести филиацию философских инспираций Генона к Ренессансу, который, впрочем, сам Генон жестко критиковал за непонимание сакральной цивилизации Средневековья, и обнаружить именно там первые фор-

[1] Alleau René. De Marx à Guènon: d’une critique “radicale” à une critique “principielle” des societés modernes//Les dossiers H. Paris, 1984.

[2] Некоторые аспекты затронуты в Дугин А. Постфилософия. М.: Евразийское движение, 2009.

мулировки тем Sophia Perennis или Prisca Theologia, составляющие основу традиционалистской философии, то совершенно очевидно, что в Западную Европу эпохи Возрождения эти течения пришли из более глубокого прошлого и отчасти из инакового (а конкретно, византийского, греческого) культурного контекста. Конечно, платонизм был известен и в средневековой европейской схоластике, но там он давно уступил место аверроизму и аристотелианству, закрепленным почти догматически в реализме Фомы Аквинского. Герметизм существовал в форме алхимических течений и эзотерических братств, но в эпоху Возрождения эти тенденции вышли на поверхность в явной и магистральной форме – в ярком и откровенном неоплатонизме и философски оформленном герметизме (с многочисленными прямыми или косвенными политеистическими элементами), претендуя на основополагающее всеобщее мировоззрение, а не просто на тайную традицию, параллельную доминирующей схоластике. Платонизм и герметизм Ренессанса отныне прямо противопоставлялся католическому томизму, сформировав повестку дня возрожденческого гуманизма. Этот гуманизм был магическим и сакральным; под человеком понимался «совершенный человек», платоновский философ, Ангел-Посвятитель.

Платоники Ренессанса обращались напрямую к текстам Платона, Плотина, Гермеса Трисмегиста, к обширному корпусу неоплатонических и герметических теорий, большая часть которых была заново переведена с греческого. Платонический гуманизм заново оформился в концептуальный теоретический блок и начал свое наступление на прежние философские и теологические конструкции. При этом неоплатоники оправдывали свои претензии на истину тем, что подчеркивали древность источников, на которые ссылались и тем, что предлагали философскую парадигму, обобщающую различные религиозные верования, то есть более универсальную и глубокую, нежели католическая религия Европы. В синтез включалось как минимум византийское православие, но программа реформ Геми-

ста Плифона была еще шире, и предполагала восстановление всей полноты «Платоновской теологии», включая возврат к определенным аспектам политеизма. Платонизм (равно как и герметизм) виделся им не как просто одно философское или религиозное направление из многих, но как «универсальная мудрость», способная служить ключом к разным философиям и религиям, быть для них общим знаменателем. Эта же идея метарелигиозного обобщения стала важной темой розенкрейцеровского движения, а позднее, европейского масонства (как показывает Ф. Йейтс).

Этот универсализм обосновывался отсылкой к «перенниализму», существованию некоторой исключительной инстанции, где пребывала вся мудрость мира независимо от исторических перипетий, сохраняясь в «райском» изначальном состоянии. Эта «перенниальная мудрость», София, и была той отправной точкой, которая позволяла рассматривать конкретные религии и философии как ее частные и исторически обусловленные издания, и в то же время претендовать на универсальность, превосходящую всякую частность. Эта София была познаваема, а, следовательно, причастный к ней, любящий ее, отождествляющийся с ней, получал доступ к «абсолютному знанию». Гуманизм Ренессанса был софиологическим, так как София воспринималась как Ангел человечества, его вечно живой и вечно присутствующий, вечно юный архетип, эйдос.

Вполне возможно, что претензии европейского Нового времени на универсализм своих ценностей следует искать именно в этом источнике, так как католический экуменизм был отброшен, и культурное мессианство Запада требовало для себя нового обоснования. Оно было найдено именно в «перенниализме»: новая Европа, Европа постсредневековая мыслилась как привилегированная область раскрывшейся вечной Софии, и на этом основании европейцы Модерна получали мандат на новое освоение (и покорение) мира, воспринимая себя не просто как хищных колонизаторов, но как носителей высшего вселенско-

го знания. Это объясняет особый духовный накал эры великих географических открытий, призванных открыть Атлантиду (по Ф. Бэкону) не только в новых колониях, но и в самом Старом Свете. Таким образом, платонизм Возрождения и присущий ему перенниализм следует рассматривать как важнейший фактор при формировании структуры Модерна в целом. Профанический универсализм прогрессистской и рационалистической Европы коренится, таким образом, в сакральном, обращенном в вечность и глубокую древность сверхрационализме ренессансных платоников.

Конструкт Софии

Для нас очевиден *конструктивистский* характер ренессансного неоплатонизма. Мы можем легко проследить, каким образом и на основании каких источников он строился. В качестве универсального брались герметические тексты «Поймандра» и «Асклепия», приписываемые Гермесу Трисмегисту, а также



космологические и антропологические диалоги Платона («Тимей», «Государство», «Законы», «Пир» и т.д.), толковавшиеся в духе неоплатонических систематизаций Плотина и его последователей. Неоплатонизм выступал основным содержанием Софии, ее систематизированной философской голограммой. И уже через эту призму толковались иные религии и философские системы, как частные случаи обобщающей перенниалистской парадигмы. Приблизительно также поступает Рене Генон: он руководствуется системой вполне определенных метафизических, космологических и антропологических представлений, с помощью которых он рассматривает как различные традиции и религии, так и современный мир, представляющий собой отрицание этих представлений, а в последней фазе («открытие яйца мира снизу») и пародию на них. Ни в одной религии, ни в одной теологии и ни в одной философской системе не содержится той парадигмальной матрицы, которой оперирует Генон. Но с помощью этой матрицы, взятой *где-то еще*, исторически фиксируемые религии, теологии и философии (весьма успешно) им трактуются и интерпретируются. Генон опирается на «примордиальную традицию», санатану дхарму или Sophia Perennis – *оттуда* он и черпает свои знания напрямую. Точно также поступали и ренессансные платоники.

С помощью Софии и платоники Возрождения и Генон в XX веке деконструировали все остальное. Но сам алгоритм их деконструкции в свою очередь представлял собой конструкт, конструкт Софии.

«Темный Логос» неоплатонизма

Искусственность ренессансного перенниализма довольно прозрачна. Но здесь стоит задаться вопросом: как соотносится между собой этот ренессансный перенниализм, стоявший у истоков традиционализма XX века, и собственно тот платонизм, на котором он основывался? То есть конструктивистский характер – это свойство Возрождения, предвосхищающего Новое

время, или сам материал, на котором построена ренессансная софиология, давал для этого определенные основания и обладал сходными свойствами?

В отношении неоплатонизма (от Плотина и Порфирия через Ямвлиха к Проклу и Дамаскию) это почти столь же очевидно; да, неоплатонизм представлял собой именно конструкт, разработанный на основе отправных идей Платона, но включавший в себя другие эллинские и ближневосточные философские, религиозные и мистические системы. При этом такой неоплатонизм отличался как раз чрезвычайной инклюзивностью, вбирая в себя платонически перетолкованного Аристотеля (а соответственно, и переосмысленную Стою), орфизм, пифагорейство, отчасти египетский герметизм, а также сирийские и малоазийские культы (теургия, «Халдейские оракулы») вплоть до иранских дуалистических доктрин и халдейской астрологии. Прокл на основании диалога «Парменид» Платона и его основных гипотез строит развернутую «Платоновскую теологию», воспроизведенную и существенно перетолкованную Дамаскием. А его комментарии к «Тимею» досконально и детально описывают синтетическую космологию, построенную на принципе нооцентризма.

То, что выстроили поздние неоплатоники эллинской эпохи, с их открытой метафизикой и апофатическим диалектическим Логосом, безусловно, можно вполне рассмотреть как раннюю версию того «перенниализма», с которым мы сталкиваемся в Возрождении. В трудах Прокла и в особенности его экзегетики мы видим остов всех позднейших изводов неоплатонизма – как религиозного, так и философского. Его теории и методики безошибочно угадываются в Ареопагитиках и далее во всей традиции «мистического богословия», которое получило широкое распространение как на Западе (от Скота Эриугены до Майстера Экхарта, Генриха Сузо и даже Якова Бёме). Развитую Проклом диалектику не-сущего единого мы встречаем у исламских представителей аль-фаласифа, у Ибн Араби и в шко-

ле Ишрак; она же предопределяет драматическую картину исмаилитской теологии и эсхатологии. Более того, классический метод каббалистических толкований «Зохара» и ранней каббалы полностью повторяет внимание Прокла к отдельным, даже кажущимся второстепенным, словам, выражениями их цифровых эквивалентов в диалогах Платона. А. Корбен справедливо замечает, что «Парменид» для Прокла был «Теогонией», на основании которой он позднее разработал свою «Платоновскую теологию». «Парменид» Платона был своего рода «Библией», «Священным Писанием» негативной, неоплатонической, апофатической теологии»[1]. Поэтому каждое слово Платона подвергалось детальной и обстоятельной герменевтике. Мысль о том, что Платон был парусией Божества, у неоплатоников стала своего рода догмой.

Неоплатонизм мыслил себя как *универсальную традицию*, с помощью которой можно было интерпретировать все существующие религии и философские системы. Это была религия Логоса, нооцентрическая космология и апофатическая метафизика, которая претендовала на способность интерпретировать любые формы политеизма, символизма и теургических обрядов. От самих греческих неоплатоников эта идея проникает и в другие религиозные среды – к аль-Фараби и Ибн Сине, суфиям, философам школы Ишрак, к инициатической лирике Руми и «Дневникам» Рузбехана Бакли, к синтетическим доктринам Хайдара Амоли или Муллы Садра. Нечто аналогичное мы встречаем и в каббале, а также (с некоторыми оговорками) в христианской мистике. Везде мы сталкиваемся с идеей Sophia Perennis и духовным универсализмом, воспроизводящим в той или иной форме нооцентрический, подчас парадоксальный и диалектический, «темный Логос» неоплатоников. «Темным» он является потому, что постулирует пред-бытийный характер Первоначала (единого), открывая вертикаль Логоса сверху, и потому, что постоянно и многократно переворачивает строгие законы

[1] Corbin H. Le paradoxe du monothéisme. Paris, 1981.

аристотелевского разума с его основными принципами – тождеством, отрицанием, исключенным третьим. Вместо логической ясности мы имеем дело с уклончивой и требующей высокого искусства диалектики парадокса, апории, сверхрациональной двусмыслености (амфиболии), ведущей «философа» (суфия, адепта, посвященного) через головокружительную вереницу озарений и инициаций, где на каждом новом витке сознание рушится и воссоздается заново.

Установив такое положение дел, мы можем легко продлить теперь историю ренессансного платонизма с его перенниалистским конструктом Софии вглубь более чем на тысячелетие. При этом Гемист Плифон и его платоническая реформа в Мистре накануне краха Византийской империи, могут рассматриваться как звено в прямой передаче этой универсалистской традиции от последних диадохов Афинской академии, изгнанных Юстинианом через Михаила Пселла и неудачного неоплатоника Иоанна Итала, признанного еретиком, к Флорентийскому кружку, созданному Марсилио Фичино вокруг принца Козимо Медичи. Причем помимо греческой филиации мы вполне можем рассматривать и «исламский след», где «темный Логос» апофатической «платоновской теологии» был общим знаменателем для широкого спектра различных течений, представляющих собой высоты мусульманской философии, теологии и культуры. Еще одним маршрутом была еврейская каббала, построенная по тому же самому алгоритму. И наконец, в латинском мире мы видим множество ручьев герметизма, алхимии и мистики, а также гностических сект и милленаристских течений (в духе учения о трех царствах калабрийца Иоахима де Флора), которые также впадают в революционный океан Ренессанса.

И далее, от эпохи Возрождения вместе с Сэджвиком и Йейтс, а также с другими многочисленными авторами, исследующими мистические и оккультные ордена, ложи и секты Нового времени, мы на еще более достоверном и хорошо изученном материале ведем линию «темного Логоса» от Бруно к розенкрейцерам,

масонам, мистикам и представителям «оккультизма», среди которых Генон и обретает его, чтобы положить в основу своей совершенно оригинальной и чрезвычайно влиятельной традиционалистской философии.

Так, прослеживание генезиса конструкта привело нас к истории Логоса, развертывавшейся на периферии западноевропейской культуры, но, как показывает Корбен, в центре исламской духовной традиции (хотя и там этот «темный Логос» не был эксклюзивным и единственным, соседствуя, а подчас и резко соперничая с рационалистическим каламом, ашаритским атомизмом, фикром и салафитским пуризмом). Трудная акцептация каббалы в иудейском мире с ее почти полным и окончательным принятием в качестве безупречной ортодоксии – это еще одна страница той же истории. Еврейская каббала попадает в сферу интересов ренессансных неоплатоников, и у Пико делла Мирандолы и Рейхлина (позднее у Кнорра Розенрота) мы видим наброски проекта создания на ее основе «христианской каббалы». И далее снова через масонство и герметизм каббала достигает Фабра д’Оливе, Элифаса Леви, Папюса, Сент-Ив д’Альвейдра, а далее и самого Генона. В Геноне и его «революционном» перенниализме все эти многочисленные потоки сходятся воедино, складываясь в наиболее современное, емкое и систематизированное мировоззрение.

Теория как Родина

Теперь нам осталось поставить последний вопрос – о том, насколько неоплатоники первых веков нашей эры сделали нечто полностью самобытное и оригинальное, с использованием текстов, идей и традиций, связанных с именем Платона, и насколько мы можем обнаружить нечто подобное у самого Платона? Здесь нам помогут работы крупнейшего исследователя Платона, неоплатонизма и герметизма французского кюре Андре-Жана Фестюжьера.[1] Фестюжьер привлекает наше внимание

[1] Фестюжьер А-Ж. Созерцание и созерцательная жизнь по Платону.

к тому значению, которое вкладывалось в понятие «теория», θεορια в эпоху Платона и в его собственной философии. Изначально это понятие означало «осмотр», «обзор», «лицезрение», «созерцание», «наблюдение». Но в Древней Греции в философской среде это имело два тонких терминологических нюанса:

- «теорией» назывался обзор культур и обществ *разных* народов, среди которых философ должен был побывать в рамках своей подготовки к основному занятию жизни (поэтому мы постоянно читаем о путешествиях философов в те или иные страны: путешествие – это сугубо философское занятие);

- по аналогии с обзором разных народов, обществ и их религиозных и обрядовых систем, «теория» обозначала обзор *разных* систем и идейных связей, которые возводились к высшему принципу.

Эта связь между путешествием и теоретическим созерцанием чрезвычайно важна. Теория есть созерцание различного, возводимое к общей универсальной парадигме. Учение Платона об идеях тоже напрямую сопряжено с созерцанием. Созерцание идей и есть активное «теоретизирование», выявление общих и неизменных образцов для частных и постоянно меняющихся явлений. Как философский эллинский путешественник, исследуя религии и нравы разных обществ Средиземноморья, ищет соответствий с греческой религией и греческими обычаями, устанавливая аналогии и при необходимости пополняя свои собственные религиозные представления и одновременно свой язык, также тот же самый эллинский философ созерцает идеи, являющиеся универсалиями для бесконечного ряда вещей и явлений. Обществ, религий, культов много. Созерцательный путешественник стремится вывести из своего обозрения то *общее*, что он сможет идентифицировать в уже виденном, равно как и в новых, пока еще неизведанных странах и краях. Строго то же самое происходит при погружении в мир идей, и соотнесении

Санкт-Петербург: Наука, 2009.

их с миром явлений. Созерцание, теория есть конструирование общего, возведение к образцу.

У Платона это обретает отчетливый и выпуклый характер. Теория как конструирование есть одновременно озарение, просветление, соприкосновение с лучами Блага. Идеи безучастны к вещам, но не безучастны к тому, кто стремится теоретизировать и страстно рвется к ним навстречу, in excelsis. Поэтому поле теории превращается в пространство эпифании, где идеи не просто отражаются, но обретают конкретное бытие, воплощаются в теоретическом экзистировании философа. Путешествуя по храмам и святилищам разных богов, присутствуя при совершении разных ритуалов, теоретик (созерцающий) готовится к встрече с настоящим Богом, которому разные боги разных культов служат масками, именами, посланниками (ангелами). В разных обрядах и священнодействиях философ рвется к главному философскому обряду, обряду обрядов, где будет осуществлено главное – различенное слияние ноэтического космоса с космосом эстетическим, «свершение всех свершений», волшебная встреча Блага с бушующим морем множественности. Позднее этот ритуал ритуалов будет осмыслен неоплатониками как теургия.

Теория Платона есть, таким образом, не просто подготовка к чему-то – к политической деятельности или к священнодействию, она есть высшая форма деятельности, предельное выражение концентрированного праксиса, поэтому труд богов есть созерцание и оно же есть их блаженный отдых и источник высшего наслаждения. Теория – это место, где бытие, рассеянное во множестве и ускользающее в различия, собирается в узел напряженной концентрации и обнаруживает себя в своем упругом единстве и световой наглядности. Философ-созерцатель оказывается выше жреца и царя, так как он поднимается к зоне чистой божественности, не разбавляемой никакими дополнительными функциональными обременениями, полностью свободной от множественности – временной (смена мгновений)

и пространственной (смена мест). Кульминацией путешествия является возвращение на философскую Родину, где больше нет времени и нет относительных форм. Теория есть Родина. Именно ностальгия по ней толкает философа к путешествию – по странам и сетям световидных идей, в поисках точки Софии, которую философ страстно всем своим существом любит.

Такое понимание теории показывает, что философия Платона и была тем синтетическим универсализмом, который обобщал различные философские системы и знания, как путешественник обобщал свой опыт увиденных им обществ. Поэтому у Платона излагается не одна точка зрения на тот или иной вопрос, но всегда несколько; они становятся материалом для созерцания и как ступени возводят к высшему синтезу. На пике этого синтеза идеи начинают жить уже за пределом дискурсивного платонического текста, открываясь напрямую тому, кто проследовал за Платоном и персонажами его диалогов до самого конца, где лестница, ведущая в небо, обрывается. Там диалог кончается, но теория – нет. Теперь философ должен сделать по ней еще один шаг, на сей раз без Платона и без текста, шаг мысли, шаг озарения, шаг созерцания. *Шаг в небо*. Только там и начинается настоящий платонизм – «тайное учение». Оно не было никому передано, оно может быть открыто только самостоятельно – через священный опыт теории.

Открытая философия

Платон как оформитель теории, как проводник по географии идей, создает заведомо *открытую философию*, где главное не сказано, и где его подлежит обнаружить и прожить самостоятельно. Отсюда сам термин «философ», любящий Софию, Мудрость. Если бы речь шла о том, кто уже обладает Мудростью, мы имели бы дело с закрытой системой, а значит, с чем-то частным. Мудрости нельзя научить, она не может быть данностью. К ней можно только прорваться с огромным трудом, ценой невероятных усилий. Философия есть область, где собираются

умы и сердца, страстно жаждущие Мудрости, влюбленные в Софию, взволнованные претенденты на ее руку. Ни у кого нет гарантий, есть только Любовь. И ведомые Ей, они пускаются в путь, в созерцание, в теорию. Они поселяются в окрестностях Софии и движутся все ближе и ближе к ней. Они взыскуют универсального и становятся сами все более и более всеобщими, эйдетическими, и все менее и менее частными. Философы конструируют себя в окрестностях Мудрости, а значит, они выявляют собой, своим самоочищением в ее лучах ее все более и более различимые контуры.

В случае Платона это значит, что мы уже здесь имеем дело с Логосом как таковым, причем с Логосом в его почти первозданном виде, еще не определившимся, будет ли он открыт или закрыт, понят так или иначе, осмыслен и очерчен в том или ином сечении. Философия у Платона это резкий порыв приближения к Sophia Perennis, бросок в океан вечного света, созерцательный божественный праксис. В этом смысле философия выше религии и мифа; религии и мифы повествуют о главном действующем лице – о Святой Софии. Поэтому и сам Платон вполне может быть назван «перенниалистом» и, соответственно, традиционалистом. Неважно, что он придерживается греческого гражданского благочестия и не забывает принести жертвы богам и героям своего полиса. Это включено в гораздо более важный и значимый философский культ – культ Софии, культ чистого Логоса.

Платон как событие

Зададим последний вопрос. «Перенниализм», традиционализм, универсализм и философский культ Софии – всё это началось с теории Платона? С его учения об идеях? С его «Тимеевской» космологии?

Для Генона и традиционалистов такая персонификация была бы скандалом. Полностью признавая прямую причастность Платона к «примордиальной Традиции», традиционалисты,

безусловно, стали бы рассматривать его как звено в золотой цепи посвященных, уходящей к заре творения, земному раю и становящейся все более и более труднодоступной, закрытой и эксклюзивной в наше время, в кали-югу, в «последние времена», в эпоху «великой пародии». «Перенниализм» традиционалисты понимают буквально и даже несколько наивно. Хотя это вполне можно рассматривать как симметричный ответ на доминирующий в современности столь же буквальный и еще более наивный историцизм. В окрестностях вечности не столь важно – до или после, сейчас или тогда. Это не имеет значения, важно *что*. Платон, как и Заратустра в Иране, может быть одновременно и исторической личностью и сакральным персонажем – таким как Хизр или Ангел-Посвятитель. Может быть несколько Платонов. Поэтому его дух можно вызывать (как поступил Плотин в храме Изиды), к нему можно обращаться. Можно даже ждать его возвращения – в вечности нет необратимости, там все обратимо, более того – все уже обратилось. В более рационализированной форме можно допустить, что Платон лишь передает знания, полученные им по цепи посвящения, и в этом смысле является их ординарным ретранслятором, ставшим всемирно известным лишь в силу важности озвученных им истин, как своего рода философский пророк.

Но можно отнестись к Платону и иначе, как к *событию* в духе хайдеггеровского Er-eignis. Это поставило бы нас на дистанцию и от «перенниалистов», и от «историцистов». Платон случился и философия состоялась. София была обозначена, философская география намечена. Если это должно было бы случиться, это случилось бы все равно – через Платона или через кого-то еще, могут нам возразить. Но быть может лучше думать по-другому: если бы Платона не было, не было бы ничего остального, не было бы, в частности, заметок на полях его текстов, не было бы философии. Если Платон на самом деле божественен, то он не может подчиняться механической необходимости. Ничто не может обязать его быть. И еще: если бы он ничем не рисковал,

становясь Платоном, его философия была бы ничтожной. Поэтому и Софии могло бы не быть… Или иначе: вместо Софии, тайной невесты ордена влюбленных, ему могло бы открыться *что-то еще…*

Исключительность Платона, хотя быть может это как раз и неверно и не соответствует истине, экзистенциально более привлекательна и продуктивна, нежели его помещение в цепь – пусть и золотую. *Божественность Платона состоит в том, что он был человеком*.

Современный традиционализм, конечно же, адекватней профанической академической философии и состоятельней постмодерна. Но налицо все признаки превращения его в конвенцию, рутину, «схоластику», заведомо гасящую любое живое движение души или сердца. Здесь-то и обнаруживается, что «перенниализм» есть конструкт и был таким всегда, изначально. Обращение традиционалиста к реальной существующей Традиции, вообще ничего не решает, как не исчерпывает философии Платона почитание им отеческих богов. Традиционализм – нечто иное, нежели Традиция. Это прорыв к тому, что является Традицией Традиции, тайным зерном, теорией. Но будучи теорией, конструктом, он нуждается в том, чтобы его всякий раз воссоздавали заново. Конструкт – это не так плохо, если речь идет о чем-то, укоренном в световой природе человека. Создавая, человек создает себя. Поэтому традиционализм должен либо случиться, либо сгинуть. Его претензии слишком огромны. Планка, поставленная Геноном и теми софиологами, на которых он строит свою доктрину, слишком высока. «Перенниализм» означает, что Sophia есть Perennis, то есть, есть она и сейчас, и здесь. Но как соотнести – кали-югу, наше богооставленное *сейчас* и помойку современного западоцентричного глобального мира, наше мерзкое запустелое *здесь* – с лучами Ангела-Посвятителя, со светом великой Любви, с природой человека как крылатого божественного существа? Гностики дают дуалистический ответ. И часто кажется, что он единственно

приемлемый для нас. Но не есть ли это просто признание собственной слабости, нашей личной неспособности преобразовать «Покрывало» в «Зеркало», отсутствие – в Присутствие, апофанию – в эпифанию, сокрытие – в ревеляцию? Не есть ли это подпись под заключением о смерти Логоса, о непреодолимости западного нигилизма, о признании закрытого автореферентного мира, как единственно возможного и единственно реального? Традиционалисты часто говорят о «великой пародии», которую представляет собой современный мир. Это справедливо, но не являются ли они сами пародией? Ведь можно пародировать и Генона, и неоплатоников, и самого Платона.

Несоответствия между традиционализмом и Хайдеггером не остановили Анри Корбена в том, чтобы с любовью и деликатностью всю жизнь заниматься неоплатонизмом в исламе. Это поведение живого человека, он отзывается на шепот Софии независимо от того, с какой стороны он раздается.

Сегодня этот шепот тих как никогда. Но не может быть настолько тихим, чтобы быть неразличимым вообще. Надо научиться вслушиваться с тишину. Она иногда сообщает чрезвычайно содержательные вещи.

О ВЕЧНОЙ ФИЛОФОСИИ

Интервью с профессором Сейидом Хоссейном Насром[1]

«Истины вечной философии находят множественное выражение в традиционных учениях и, являясь вечной по своей сути, Традиция не имеет точки отсчёта во времени, её предмет - непреходящие и уже поэтому всегда актуальные принципы»

Сейид Хоссейн Наср

Профессор Наср уже много лет является активным и упорным сторонником улучшения взаимопонимания и диалога между Западом и исламским миром. За несколько лет напряжённой работы над докторской диссертацией, посвящённой теме вечной философии (Philosophia Perennis) и, в частности, взглядам С. Х. Насра, а также Р. Генона, Фр. Шуона и других представителей этого направления, я вплотную познакомился с результатами уже почти полувековой деятельности этого исследователя, который является поистине одним из наиболее выдающихся представителей исламского мира на Западе и, вне всякого сомнения, наиболее значительным представителем исламской мысли как второй половины прошлого, так и, даст Бог, первой половины нынешнего века. Было приятно узнать, что в своём убеждении я не одинок: в июне 2001 года в серии «Библиотека Живых Философов» был издан том «Философия Сейида Хоссейна Насра», единственного представителя исламского мира среди ключевых имён философии на Западе. Таким образом, универсальный характер исламской мысли на равных представ-

[1] С Сейидом Хоссейном Насром беседовал Навед Кахтеран.

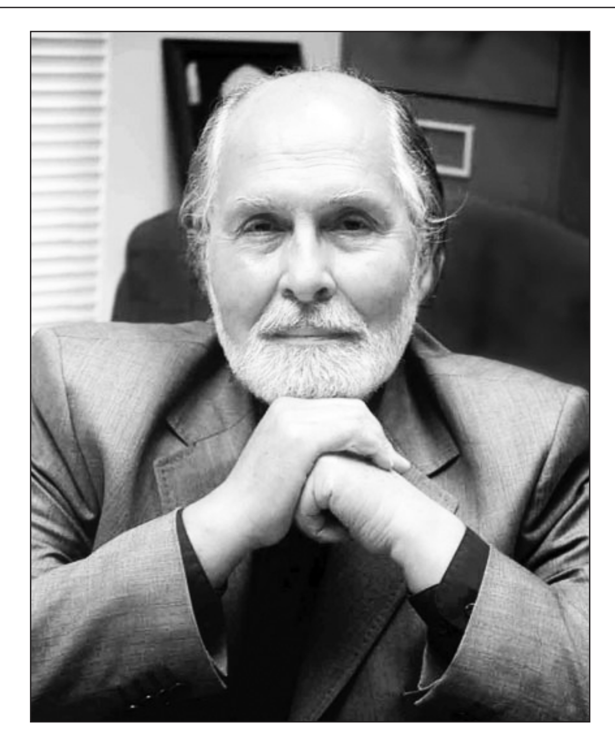
лен в наследии мировой философии в наиболее выдающейся и полностью академичной форме.

* * *

Кахтеран: Здравствуйте, господин профессор. Для меня большая честь взять у Вас интервью: не только по моему мнению, но и в глазах многих других, Вы – один из наиболее выдающихся мыслителей современности. Сегодня, когда людям усиленно навязываются идеи модернизма и сопутствующих идеологий, Вам удалось в доступной форме познакомить современный исламский мир с понятиями вечной мудрости (Sophia Perennis) и вечной философии (Philosophia Perennis). За прошедшие пятнадцать лет Вы фактически лично смогли привлечь лучших современных философов к сотрудничеству с Фондом Традиционных Исследований и журналом «София». Не могли бы Вы, на основании личных размышлений и того опыта, который Вы приобрели, занимаясь исследованиями традиционных учений в разных сферах вашей деятельности, дать собственное определение традиционной философии?

Сейид Хоссейн Наср: Чтобы ответить на Ваш вопрос, для начала – несколько слов о *вечной философии.* По моему убеждению и мнению многих других традиционных мыслителей, в различных религиозных традициях, которым следует человечество на протяжении своей истории, – таких, как индуизм, буддизм, даосизм, конфуцианство, неоконфуцианство, религия Древнего Египта, древнегреческая традиция, зороастризм, иудаизм, христианство и ислам, не говоря уже о примитивных и мифологических традициях, в которых это обычно не обретало чётких открытых форм, заложена Вечная Мудрость, носящая универсальный характер, в чьей основе – чистая метафизика, которую я называю *священной наукой (scientia sacra)*, и о которой говорю во многих своих работах, особенно – в одноимённой главе в книге «*Знание и Священное*».

Традиционную философию можно понимать в устоявшемся и освящённом за долгие века смысле слова, так, как она пони-



малась Пифагором, Парменидом и Платоном, как выраженную на языке определённой традиции, в русле которой она развивалась, но в основе своей традиционная философия содержит универсальные истины *священной науки* или какого-то её аспекта. Более того, поскольку такая философия может освещать лишь некоторые грани общей истины и отталкиваться от определённой точки зрения, иногда может показаться, что формально такое направление способно входить в противоречие с другими течениями, даже если они принадлежат той же традиции, как в случае с пифагореизмом, платонизмом, аристотелизмом и неоплатонизмом. На определённом уровне эти школы отличаются друг от друга, но все они исходят из реальности Высшего Принципа, который не отрицается ни в одной из них, даже если носит разные названия – Высшее Благо (ἄγαθον), Недвижимый

Двигатель или Единое. К традиционным учениям не относятся, однако, те, которые не основаны на Первопринципе (в частности, скептицизм, эпикурейство и т. д.)

Более того, наше понимание философии, совершенно очевидно, отлично от того, как её определяют в современной европейской и американской философии, но находится в согласии с тем, как её понимают традиционные мыслители – иначе бы мы не относились к школам *машшаи (mashshā'ī)* и *ишраки* (ishrāqī) в исламе, манкхье и Веданте в индуизме, неоконфуцианству и даосизму на Дальнем Востоке или томизму и христианскому платонизму на Западе, – как к философским. Именно ради того, чтобы провести это различие, Генон подвергает критике современное понимание философии, и вместо этого говорит о метафизике, космологии и т. д., когда ведёт речь о традиционной философии (Philosophia Perennis). В ряде своих работ это различие освещают также Ананда Кумарасвами и Фритьоф Шуон.

Наконец, необходимо помнить, что для нас метафизика *как священная наука* философской дисциплиной не является, но её принципы находят множественное выражение в самых разных областях традиционных доктрин – от устройства Вселенной до человека, от религии до искусства, от понятия человеческой личности до устройства общества. При этом не во всех традиционных доктринах принципы метафизики отражаются точно в одинаковой степени – чаще всего можно вести речь, скорее, об иерархии степеней проявления принципов Вечной Философии. Наглядным примером подобной иерархии являются шесть *даршан* в Индуизме, которые обычно переводят как шесть школ индийской философии, а также учение Муллы Садра *аль-хикмат ал-муталийя* (al-hikmat al-muta'āliyah) – в Исламе, которое переводится, как «трансцендентальная теософия», дабы отличать её не только от философии в современном понимании, но и от философии перипатетической. Хотя последняя и является традиционной, в ней метафизические учения подверглись из-

лишней систематизации и рационализации, открыв тем самым дорогу рационализму, который появился в Новое Время и особенно заметно дал о себе знать на Западе.

К.: За прошедшее время я имел счастливую возможность ознакомиться с достижениями Фонда лично и хочу услышать Ваше мнение о том, насколько возможно включить изучение традиционных доктрин в современные учебные программы по философии и какие плоды в интеллектуальном и практическом плане можно ожидать от введения данного курса в университетские программы.

С. Х. Н.: Сегодня, как в университетах западных, так и во многих университетах незападных стран, единственные изучаемые направления философии относятся к эпохе Модерна и Постмодерна. Традиционные же доктрины либо вовсе игнорируются, либо низводятся до разделов истории идей. Для Востока и в какой-то мере даже для Запада знакомство с традиционными доктринами означает, прежде всего, восстановление собственных интеллектуальных традиций и более глубокое понимание своей традиционной культуры. Также, изучение этих направлений позволяет смотреть более критически на те потоки западной мысли, которые докатываются до других частей света и часто сильны как волны при шторме. В свою очередь, это не позволяет мыслителям из стран незападных традиций превращаться в слепых подражателей Западной философии; в лучшем случае они становятся малоизвестными западными мыслителями с незападными именами.

Для Запада, как и для Востока, изучение традиционных доктрин позволяет вновь понять важность видения и поиск истины, добра и красоты на бесплодном фоне современных течений западной мысли. Сколько западных философов – от Хайдеггера до Рорти – говорили о конце философии? Сегодня проходит время отнюдь не традиционных учений, но антитрадиционных доктрин, которые начали расцветать на Западе с эпохи Возрождения, а теперь достигли и других частей мира, даже, если на

самом Западе они зашли в тупик. Истины Вечной Философии (Philosophia Perennis) находят множественное выражение в традиционных учениях и, являясь вечной по своей сути, Традиция не имеет точки отсчёта во времени, её предмет - непреходящие и уже поэтому всегда актуальные принципы, которые можно применять и к новым вызовам человечества: от кризиса окружающей среды до нынешней неустойчивости в экономике, причиной которой и является забвение вечных принципов.

К.: Для меня очень интересно узнать Ваше отношение к одному из таких гигантов мысли, как покойный профессор *Тосихико Изуцу*, с которым Вы тесно сотрудничали при его жизни. Я во многом обязан Вам в интеллектуальном плане и лично благодарен Вам обоим за колоссальные научные достижения, которые позволили мне подойти к философским традициям Востока без всякого отторжения. Более того, моё знакомство с другими учениями сделало возможным полное раскрытие исламской универсальной доктрины и выход за формальные рамки различных богословских, культурных и философских представлений. Итак, возможно ли, вслед за Изуцу, провести в строгом смысле сравнение между философскими традициями Японии и особенно суфизмом?

С. Х. Н.: Вам и Вашим читателям будет интересно услышать несколько слов о моих отношениях с Изуцу и их роли в интеллектуальной деятельности этого выдающегося мыслителя в поздний период его жизни. В 1962 году я работал приглашённым профессором в Гарвардском университете. В это время Изуцу был профессором в Институте Исламских Исследований Мак-Гильского Университета в Монреале (Канада). Главой Института в то время был знаменитый канадский богослов и историк религии Уилфред Кантуэлл Смит, который также являлся мои близким другом и позже уехал в Гарвард. Он пригласил меня прочесть лекцию в Мак-Гильском Университете. Предложение я принял, и в один из холодных зимних дней поехал в Монреаль. Смит сказал мне, что Изуцу тоже в Монреале и днём

будет читать лекцию. Я уже был знаком с его основательными исследованиями по коранической семантике и пошёл послушать ту самую лекцию, темой которой было отношение между языком и значением, а отдельный акцент при этом делался на позиции Жана-Поля Сартра. Изуцу был выдающимся специалистом по лингвистике, он владел в совершенстве не только китайским и японским, но знал также греческий, латынь, многие другие европейские языки и санскрит. Кроме того, он был выдающимся специалистом по арабскому и также умел читать на фарси. Поэтому было естественным, что его интерес к традиционным учениям был сосредоточен на семантике. Однако, как широко показывают его поздние работы, он был также и метафизиком, и философом.

Моя лекция в Университете, на которую пришёл Изуцу, была посвящена философии Муллы Садра. После лекции он подошёл ко мне и сказал: «Сегодня Вы подняли вопросы настолько значимые, что я хочу всю оставшуюся жизнь посвятить изучению традиции исламской мудрости (хикмат) и поменять направление исследований. Поэтому я не собираюсь больше писать о семантике» Так и произошло. Мы сразу стали друзьями. Изуцу уговорил известного японского издателя Иванами опубликовать японский перевод моей работы «Трое Исламских Мудрецов». Когда в 1970 году я был в Японии, то заехал погостить у моего друга в Камакуре. Одетые в кимоно, мы вместе пошли посмотреть на большую статую Будды, которая стоит в центре городского парка. Мой друг улыбался, а когда я спросил, почему, он ответил, что причиной его улыбки был тот странный вопросительный взгляд, с которым все смотрели на меня: «Кто этот человек? На японца не похож, но полностью одет в наш традиционный костюм». Позже мы поехали на международный конгресс по средневековой философии, который проходил в Мадриде. Это был первый раз, когда Изуцу побывал на подобном мероприятии, и это была первая его поездка в саму Испанию. Когда мы в первый раз обедали, я заказал еду на ломаном

испанском. Мой друг сказал, что испанского он не знает, но, если мы снова пойдём обедать через четыре дня – в последний день работы Конгресса – он сам закажет себе еду по-испански. Именно так он и сделал.

Как Вы знаете, я всегда критически относился к поверхностным исследованиям, в которых взгляды какого-либо восточного мыслителя сравниваются с воззрениями современных европейских философов без учёта коренных различий между основами традиционных доктрин, с одной стороны, и современными направлениями философии, с другой. Уже к началу 1970-х годов я написал ряд работ с острой критикой подобных сравнений, а Изуцу читал мои труды по этому вопросу. В результате политики колониализма незападные культуры вошли в контакт с западным миром куда более тесный, чем их контакт между собой. Один японский специалист по сравнительной философии стал сопоставлять буддийского мыслителя с Кантом, Ибн-Сину – с Декартом, и т.д. Невероятно плодотворной и важной сфере сравнения традиционных учений внимания уделялось крайне мало, особенно, если говорить, к примеру, о доктринах индуизма и неоконфуцианства, а также исламской философии и доктринах суфизма или гнозиса. Сколько Вы можете перечислить основательных исследований, где проводится глубинное сравнение учений Шанкары и Ибн-Араби или Санкхьи и исламской космологии? Пальцев на руках хватит. Отношения между исламской мыслью и неоконфуцианством – новая область исследований, которая впервые в истории глубоко разрабатывается на современных европейских языках. Особенно стоит упомянуть работы Сачико Мураты, Уильяма Читтика и Ту-Вэй-Миня. На последних двух авторов косвенное влияние оказал Изуцу: когда он был в Тегеране, я представил ему двух лучших своих учеников, которыми были как раз Мурата и Читтик, которых я уговорил пойти к Изуцу учиться. Они многое от него взяли, и это помогло им в недавней совместной работе с Ту-Вэй-Минем.

В любом случае, в лице Изуцу я нашёл идеального человека для сотрудничества в сфере сравнительных исследований традиционных доктрин, особенно исламских и дальневосточных, и я постоянно вёл его к этому направлению. Когда в 1973 году мной в Тегеране была открыта Имперская Иранская Академия Философии, я пригласил Изуцу присоединиться к её работе на постоянной основе. Он принял приглашение и работал с нами каждый академический год вплоть до Исламской Революции. В это время он написал ряд фундаментальных трудов как по исламской, так и по сравнительной философии, а также преподавал в Академии философию Дальнего Востока и Ибн-Араби. Когда в ходе археологических раскопок нашли новую древнюю рукопись Дао дэ Цзин, трактата, который мне всегда очень нравился, Изуцу пригласил меня для совместной работы над его переводом на фарси. Предложение я принял, и мы взялись за это исключительное дело. Он переводил китайский исходный текст на английский, а я – уже с английского на фарси. Наконец, я читал перевод на фарси, а он – сравнивал его с оригиналом на китайском и вносил итоговые замечания. Перевод мы завершили в 1978 году, и перед тем, как отправить его на публикацию, я решил прочесть его ещё раз и добавить необходимые комментарии. Из-за Революции работа так и не была доведена до завершения, но, хотя мою библиотеку и арестовали, а рукописные тексты утеряны, перевод Дао дэ Цзин уцелел, потому что, когда в январе 1979 года я отправился в Токио открывать крупнейшую выставку персидского искусства, не возвращаясь в Тегеран до сегодняшнего времени, я положил текст с переводом к себе в сумку, чтобы поработать над ним в полёте. Тридцать лет уже прошло, а я так пока и не возвращался к этой работе. Даст Бог, у меня ещё будут силы вернуться к ней в будущем. Я до сих пор не утратил надежды завершить этот труд, который после публикации может стать последним посмертно изданным трудом Изуцу.

Мои слова об Изуцу являются ответом на последнюю часть Вашего вопроса. Наряду с недавними работами, например Мураты, Читтика и Ту-Вэй-Миня, его труды, особенно главный труд по суфизму и даосизму, показывают возможность глубочайшего и плодотворного сравнительного исследования исламской мысли и дальневосточных доктрин. Хотя в этих трудах внимание уделяется больше китайским, чем японским направлениям философии, несомненно, что точно так же возможно сравнительное исследование школ мысли ислама и Японии. Если говорить конкретно о суфизме, необходимо отметить, что он является эзотерической стороной последнего полного Откровения в истории человечества – Корана, и поэтому содержит в себе самом синтез различных вариантов эзотеризма. В суфизме есть течения, подобные школам дзен и сингон, Дзёдо синсю и японскому варианту неоконфуцианства. Можно надеяться, что в будущем, по следам того первого вклада, который внёс Изуцу, появятся масштабные исследования по этим вопросам.

К.: Скажите несколько слов о вашем видении будущего традиционной философии и мысли в мире того страшного разделения, которое поразило столь много сфер сегодняшней действительности. Увидим ли мы скоро расширение исследований в этой области во всём мире или же нас ждут новые разделения? Каково место наследия исламской философии в этой ситуации? Сможем ли мы хотя бы сейчас уйти от тех неадекватных и недалёких взглядов сторонников исламского фундаментализма, который, по моему мнению, является только отклонением по отношению к исламу и его великому культурному наследию? Для всех нас этот вопрос сегодня невероятно важен, потому что действительно существует необходимость найти меру равновесия в понимании наших собственных традиций, тогда как у нас есть опыт жизни в обществе, где мультикультурализм является нормой, что является нашим давним способом сосуществования, особенно – в Боснии, где эта норма находится в её забытой национальной традиции.

С. Х. Н.: Как на Западе, так и в ряде исламских стран, таких, как Иран, Турция, Пакистан, Малайзия, Индонезия и та же Босния, интерес к Вечной Философии и тому, что Вы называете традиционной мудростью, продолжает расти. Всё это происходит на фоне даже более сильного явления с разрушительными последствиями, вызванными, с одной стороны, модернизмом и постмодернизмом, с другой – так называемым фундаментализмом. Вечная же Философия – самое эффективное средство против этих аномалий.

Если говорить о философии исламской, она становится сейчас известной на Западе в своей интегральной форме, а не только изучается, как одно из направлений в истории западной философии; значимость исламской мысли как одной из главных форм выражения Вечной Философии также находит более широкое признание, чем ранее. Для тех из нас, кому Провидение даровало способность понимать Традицию и Вечную Философию и следовать их учениям по жизни, важно держаться её истин, какие бы трудные ни были времена вокруг; в душе мы знаем – неважно, что может происходить внешне, в итоге победит Истина. Говоря о Боснии, то жить в духе Традиции и Вечной Философии (Philosophia Perennis) означает для вашей страны и защиту традиционной структуры её общества, в рамках которой представители разных религий и культур жили в мире и согласии столь долгое время.

К.: По мере того, как необходимость диалога на глобальном уровне становится всё более очевидной, возможно ли создание всемирной философской системы?

С. Х. Н.: Уверен, что необходимость глобального диалога действительно есть, но это не должно основываться на разрушении богатого разнообразия человеческих культур во имя экономической глобализации на материалистических и количественных принципах. Если мы должны избежать крайне опасных псевдорелигиозных и философских тенденций, которые сегодня заявляют о своих притязаниях в мировом масштабе, надо су-

меть сформулировать глобальное и универсальное выражение Вечной Философии, которая только и является единственной в мире подлинной философией. Естественно, что я целиком поддерживаю понимание всемирной философии так, как оно выражено в трудах Генона, Кумарасвами, Шуона с одной стороны, и на другом уровне – у Элемире Дзолла, Анри Корбена, Изуцу и некоторых других важнейших мыслителей. Понимание это основано не на отвержении традиционных форм знания, но на выявлении в их глубинных основах истины, общей для них всех; однако, выявление её отнюдь не означает уничтожение драгоценных форм традиционной мудрости, которые существуют в отдельных культурах и обществах. Я всегда был сторонником Универсальной Философии (Philosophia Perennis) именно в указанном смысле, но полностью против тех так называемых «всемирных философий», в которых традиционные знания считаются лишь реликтом прошлого; характер будущего, которое они рисуют, больше напоминает правление Антихриста, чем пришествие небесного спасителя – Махди, Христа (во Втором Пришествии), воплощения Калки и т.д.

К.: Мы уже хорошо знакомы с Вашей многосторонней деятельностью, которая, совершенно очевидно, будет только способствовать расширению исследований в этой сфере. Господин профессор, Вы известны как наиболее упорный и ярый защитник мира Священного в эпоху той философии, которая по своему духу полностью противоположна метафизике. Каково Ваше мнение о самой идее найти и собрать сокровища мысли, разбросанные по всей истории интеллектуальных доктрин Востока до знакомства с современной европейской философией, наследием, которое ещё ожидает признания в качестве части более полной истории философии?

С. Х. Н.: Вне всякого сомнения, я отношусь к этой идее благосклонно. Тем не менее, из-за масштабности проекта его воплощение потребует значительного времени. Более реален проект, подобный серии книг о духовном наследии Запада, пу-

бликуемых издательством «Paulist Press» в США и состоящей из шестидесяти томов, посвящённых мистическим традициям христианства (40), иудаизма (10) и ислама (10). Для реализации такого проекта можно собрать редакционный совет из специалистов по греческой, индуистской, буддийской, дальневосточной, иудейской, христианской и исламской философии (и других философских традиций). Они готовят к изданию важнейшие философские труды при сотрудничестве с другими специалистами, а далее публикуют переводы этих текстов, с пояснениями и комментариями, исторической справкой, и т.д. Поскольку больше работ на европейских языках написано по западной философии, чем по восточной, начать публикацию следует с трудов об учениях Востока, в том числе – исламской философии, хотя и есть, с одной стороны, связь между исламской мыслью и греческой, а с другой – с западноевропейской философией, начиная со Средних веков. Одновременно необходимо сделать попытку написать расширенную историю традиционных философских учений с полным их охватом, без обращения к европейскому историцизму позапрошлого века и историческому релятивизму, которые полностью, по сути, противоположны традиционным доктринам, основанным на совершенно другом понимании развёртывания временной перспективы.

Сейид Хоссейн Наср

ЧТО ЕСТЬ ТРАДИЦИЯ?

Вторая глава книги «Знание и Священное»

Держаться Пути древних,
Чтобы повелевать ныне сущим...
Дао Дэ Цзин
Я передаю старину, а не сочиняю...
Конфуций

Термин *Традиция* неоднократно использовался нами в предыдущей главе. Теперь необходимо определить его как можно более полно, чтобы избежать неверной трактовки понятия, которое находится в самом центре стоящего перед нами вопроса о смысле священного в его связи со знанием. Термин *Традиция* в том значении, как он понимается в настоящей работе, вышел на первый план в Западной культуре на заключительной стадии десакрализации как знания, так и мира, окружавшего человека Нового времени. Повторное открытие Традиции представляло собой нечто вроде космической компенсации, дара Божественного Эмпирея, по чьей милости стало возможным новое утверждение Истины, составляющей самую основу и сущность Традиции, в момент, когда все казалось потерянным. Оформление традиционных взглядов было ответом Священного, которое одновременно является альфой и омегой человеческого существования, на лебединую песнь современного человека, затерявшегося в мире, лишенном священного, и тем самым всякого смысла.

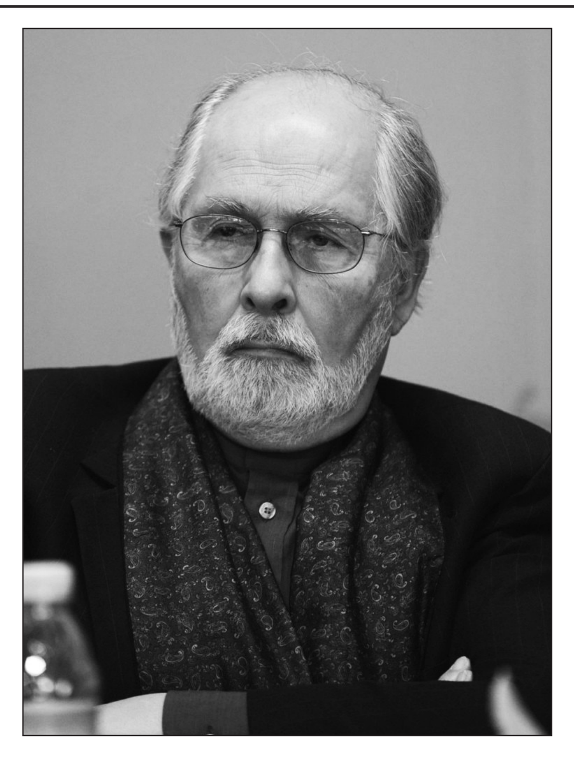
Пусть мнится, все пропало, но Все обретено
В Последнем, кто есть Первый. О, верных шествие,
Не суетен твой мим, в тебе ведь явлена Омега –
Свод, куда, как в раму, Альфа включена,
Первейший, кто идет последним, ты – время
Жать плоды, но ты же – время сеять[1].

«Первейший, кто идет последним» – с этим новым утверждением Традиции на позднем этапе человеческой истории, Традиции, которая сама по себе одновременно носит первичный характер и сохраняет преемственность в веках, был вновь открыт путь к Истине, в согласии с которой человеческие существа жили в течение большей части – или скорее почти всей – своей земной истории. Эта Истина должна была быть восстановлена и получить новое название Традиции именно по причине почти всеобщего забвения и утраты той реальности, что составляла матрицу жизни нормального человечества на протяжении веков. Введение термина и вынужденное обращение к понятию «Традиция» в том виде, в каком мы застаем ее сегодня, сами по себе в некотором смысле аномальны и навязаны аномалией, которую представляет современный мир как таковой[2].

Вплоть до эпохи Нового времени во многих языках не имелось точного соответствия термину «Традиция», с помощью которого само это общество Премодерна характеризуют приверженцы традиционных взглядов. Люди домодерновской эпохи были слишком глубоко погружены в мир, созданный Традицией, чтобы испытывать потребность в специальном определении этого понятия, – как мальки из суфийской притчи, в один прекрасный день приплывшие к матери с просьбой объяснить

[1] Из стихотворения «Осень» М.Лингса, одного из ведущих современных авторов традиционных исследований, который также является поэтом. Цит.по: The Heralds and Other Poems. London, 1970. P. 26.

[2] По утверждению одного из наиболее выдающихся знатоков Традиции в наши дни, изложение традиционных доктрин во всей их полноте является сегодня необходимым, поскольку «одна ненормальность достойна другой».



им природу воды: они так много слышали о ней, но никогда ее не видели, и никто не говорил о ее пределах и не описывал ее им. Мать ответила, что была бы рада открыть им природу воды, но пусть сначала они найдут нечто иное, чем вода. Подобным же образом нормальные человеческие сообщества жили в мирах, пронизанных семенами того, что мы теперь называем Традицией, и в силу этого не могли осознать особый концепт под названием «Традиция» в том виде, как стало необходимым определить и сформулировать его в современном мире. Они обладали сознанием откровения, мудрости, священного, а также были осведомлены о периодах упадка их цивилизации и культуры, но никогда не попадали в ситуацию полностью секуляризованного и антитрадиционого мира, который вызвал бы необходимость определить Традицию и разработать ее принципы. В

некотором смысле оформление традиционных взглядов и новое утверждение традиционной перспективы в целом, своего рода обобщение всех истин, проявленных в настоящем цикле человеческой истории, могли состояться только в сумерки Темных веков, знаменующих конец и преддверие новой зари в одно и то же время. Только конец цикла проявления дает возможность подвести итог всему циклу и создать синтез, который станет семенем нового цикла[1].

Надлежало изобрести понятие Традиции и выразить традиционные учения во всей их полноте; именно это и произошло на последней стадии человеческой истории. Но традиционные исследования едва ли широко известны в современном мире. В самом деле, если бы труды тех, кто разделяет традиционные взгляды, стали достаточно известны, вряд ли потребовалась бы то и дело предлагать новые определения понятия «Традиции», которому уже посвящено так много страниц, статей и даже книг[2]. Один из примечательных аспектов интеллектуаль-

[1] Согласно учениям о микрокосме в традиционных эсхатологиях, вся жизнь человеческого существа предстанет перед ним как на ладони в момент смерти. Он будет судим в соответствии со своей жизнью, и его посмертное состояние будет зависеть от земного и, безусловно, Божественной Милости, которая не имеет мыслимых границ. Тот же принцип действует на макрокосмическом уровне и в качестве такового приложим к жизни всего человечества, безусловно, с учетом всех различий, предполагаемых переходом от индивидуального уровня к коллективному.

[2] В ранних трудах Р. Генона, одного из главных выразителей традиционных воззрений в современном западном мире, можно найти немало отрывков, посвященных значению Традиции. См.: What is Meant by Tradition? // Introduction to the Study of Hindu Doctrines / Trans. M.Pallis. London, 1946. P. 87-89; а также De l'infaillibilité traditionnelle // Aperçus sur l'inivitation. Paris, 1946. P. 282-288. Не одна страница отведена самому понятию традиции также в работах А.К. Кумарсвами и Ф. Шуона. См., например: A.K. Coomaraswamy. The Bugbear of Literacy (особ. гл. 4-5); F.Shuon. Spiritual Perspectives and human Facts. Pt. 1; F.Shuon. Light on the Ancient Worlds (особ. гл. 1-2); F.Shuon. Fatalité et progress // Etudes traditionnelles. July-August 1947. № 261; F.Shuon. L'impossible convergence // Etudes Traditionnelles. September-October 1967. № 402-403. P. 145-149. См. также труд Э. Золя «Ché cos'é la tradizione?», особ. ч. 2 «La Tradizione

ной жизни нашего века, тем не менее, состоит как раз в игнорировании этих идей в таких кругах, чьей официальной задачей и является попечение о вопросах интеллектуального порядка. Происходит ли это намеренно или бессознательно, здесь не представляет для нас интереса. Какова бы ни была причина, в результате Традиция в большинстве случаев по-прежнему трактуется неправильно шестьдесят-семьдесят лет спустя после появления работ традиционного толка на Западе и смешивается с обычаем, привычкой, унаследованным образом мысли и т. п. Отсюда необходимость еще раз тщательно изучить ее значение, невзирая на то, что уже написано по данной теме.

Что касается традиционных языков, они не содержат, по вышеупомянутым причинам, точного соответствия термину «Традиция». Существуют такие фундаментальные понятия, как индуистское и буддийское понятие дхармы, исламское «альдин», даосское «Дао» и им подобные, неразрывно связанные с понятием Традиции, но не совпадающие с ним, хотя, конечно, миры или цивилизации, созданные индуизмом, буддизмом, даосизмом, иудаизмом, христианством, исламом или, в конце концов, любой другой подлинной религией, – это традиционный мир. Каждая из этих религий является также центром или первоисточником Традиции, распространяющей принципы религии на различные области. Традиция не означает и в точности то *traditio*, которое используется в католицизме, хотя она вбирает в себя подразумеваемую в *traditio* идею передачи доктрины и практик, боговдохновенных по своей природе и данных в высшем откровении. В самом деле, слово *Традиция* этимологически родственно «трансмиссии» и содержит в рамках своего

Eterna», где традиция получает скорее буквальную трактовку; и «Что есть Традиция?» того же автора в томе, посвященном А.К. Кумарасвами и изданном Р. Фернандо (в печати). В подобном смысле – более узком, чем подразумевает настоящая работа, – слово «традиция» использовали и некоторые католические авторы, как например, Ж.Пипер (J. Pieper. Überlieferung-Begriff und Anspruch. Munich, 1970), хотя среди католических мыслителей есть и такие, кто полностью раскрыл идею традиции, и к ним мы обратимся в свое время.

значения идею передачи знания, практик, мастерства, законов, форм и многих других элементов как устного, так и письменного происхождения. Традиция подобна живому присутствию, оставляющему по себе отпечаток, но к этому отпечатку не сводимому. То, что она транслирует, кажется словами на пергаменте, но может быть и истиной, запечатленной в душах людей, причем такой «тонкой», как дыхание, или даже мимолетный взгляд, через который передаются некоторые учения.

Слово «Традиция», используемое в настоящей работе и в других наших сочинениях как технический термин, означает истины или принципы божественного происхождения и, по существу, всю космическую сферу, данные в откровении или приоткрытые человеческому роду через посредство различных существ, воспринимаемых в качестве посланников, пророков, avatarās, Логоса или других опосредующих сил, – вместе со всеми ответвлениями и приложениями этих принципов в различных областях, включая право и социальную структуру, искусство, символизм, науки и, конечно, Высшее Знание вместе со средствами его достижения.

Можно считать, что в более широком смысле Традиция включает принципы, связывающие человека с Небом и тем самым с религией, в то время как, с другой точки зрения, религию в ее сущностном смысле можно рассматривать в качестве принципов, данных Небом в откровении и связующих человека с его Началом. В последнем случае Традицию можно рассматривать в более узком смысле как приложение этих принципов. Традиция предполагает истины сверхиндивидуального характера, укорененные в природе реальности как таковой, ибо, как было сказано однажды: «Традиция – это не детская и архаичная мифология, но наука подлинно реальная»1. Традиция, подобно религии, – это истина и присутствие в одно и то же время. Она затрагивает познающего субъекта и познаваемый объект. Она происходит из того Источника, где все берет начало

[1] F.Shuon. Understanding Islam.



и куда все возвращается. Она, таким образом, обнимает все вещи, подобно «Дыханию Сострадающего», которое, согласно учению суфиев, является не чем иным, как корнем самого бытия. Традиция неразрывно связана с откровением и религией, со священным, с понятием ортодоксии, с авторитетом, преемственностью и непрерывностью трансмиссии истины, с экзотерической и эзотерической, а также духовной жизнью, наукой и искусствами. В самом деле, оттенки и нюансы этого значения прояснятся, как только будет пролит свет на его отношение к каждому из упомянутых и другим уместным концептам.

В течение нескольких прошлых десятилетий для многих откликнувшихся на зов Традиции значение последней стало более, чем что-либо другое, ассоциироваться с неизменной мудростью, которая образует центр любой религии и являет собой не что иное, как Софию, – обладание ею сапиенциальная школа как на Западе, так и на Востоке считает заслугой, венчающей человеческую жизнь. Эта вечная мудрость, неотлучная от идеи Традиции и составляющая один из главных

компонентов данного понятия, есть не что иное, как Sophia perennis западной Традиции, которую индуисты называют sanatāna dharma[1], а мусульмане – alhikmat al-khālidah (или jāvīdān khirad на персидском)[2].

В каком-то смысле sanatāna dharma или sophia perennis близки Примордиальной Традиции[3] и тем самым Первоначалу человеческого существования. Но это представление никоим образом не должно умалять или упразднять аутентичность более поздних посланий Небес в форме различных откровений,

[1] Понятию *sanatāna dharma* невозможно дать точный перевод, однако sophia perennis, пожалуй, наиболее близкий вариант, поскольку sanatāna значит «неизменность», «неувядание» (т. е. непрерывность в ходе всего цикла человеческого существования, но не вечность как вневременность), а *dharma* – «принцип сохранения существ», причем каждое существо имеет свою собственную *dharma*, она для него закон и ей он должен подчиняться. Но *dharma*, в смысле *Manāva-dharma*, затрагивает также все человечество, и в данном случае соотносима с священным знанием или Софией, лежащей в основе закона, который управляет человеческим циклом. В этом смысле sanatāna dharma соответствует *sophia perennis*, особ. если принимать во внимание не только теоретическое измерение Софии, но и ее реализацию. В этом целостном значении *sanatāna dharma* заключена исконная традиция сама по себе, как она жила и будет жить в ходе нынешнего цикла человечества. См. очерк Р. Генона «Sanatāna Dharma» в его сборнике «Etudes sur l'Hindouisme» (Paris, 1968. P. 105-106).

[2] В самом деле, это название широко известного труда Ибн Мискавайха (также Микавейх), где собраны афоризмы и сентенции мудрецов исламского и доисламского периода по метафизике и этике. См. издание А. Бадави: al-Hikmat al-khālidah: Jāwīdān khirad. Cairo, 1952. Этот труд содержит анализ мыслей и сочинений многих мудрецов и философов, в том числе Персии, Индии и Средиземноморья (Рума). См. в этой связи вступительную статью М. Аркуна к персидскому переводу Ибн Мискавайха, выполненному Т.М. Шуштари (Jāwīdān khirad. Theran, 1976. P. 1-24).

[3] Примордиальная Традиция и есть то, что в исламе обозначено понятием *al-dīn al-hanīf,* которое многократно упоминается в Коране в различных контекстах, но, как правило, по отношению к пророку Аврааму, обычно называемому *hanīf* (прямой, честный), например: «Нет, [мы следуем] вере Ибрахима-ханифа, а он не был многобожником» (2:135, пер. М.-Н.Османова). См. также суры 3:67,95; 4:79, 161; 16:120; 17:31.

каждое из которых берет начало в Первоначале, знаменуя собой исходную точку Традиции, причем последняя является одновременно Примордиальной Традицией и ее адаптацией к особому состоянию человечества, но сама эта адаптация есть Божественная Возможность, проявленная в человеческом плане. Увлечение человека Ренессанса поиском истоков и «Примордиальной Традиции», побудившее Фичино отложить перевод Платона и приняться за «Corpus Hermeticum», который считался тогда более древним и близким к истокам, увлечение, также ставшее частью мировоззрения и Zeitgeist (нем. дух времени – *прим. перев.*) в девятнадцатом веке[1], вызвало немалую путаницу в вопросе о сущности «Примордиальной Традиции» в ее отношении к различным религиям. Каждая традиция и Традиция как таковая в своей глубинной сути соотносимы с непреходящей мудростью или Софией при условии, что эта связь не рассматривается только во временном плане или как повод для отрицания других посланий с Небес, конституирующих различные религии и, безусловно, внутренне связанных с Примордиальной Традицией, не будучи только лишь ее историческим или временным продолжением. Нельзя пренебрегать духовным гением и спецификой каждой традиции во имя неизменной мудрости, которая лежит в основе каждого единичного нисхождения с Небес.

А.К. Кумарасвами, один из главных выразителей традиционных доктрин в настоящее время, переводил *sanatāna dharma* как *philosophia perennis*, добавляя прилагательное universalis. Под его влиянием многие отождествляли Традицию с вечной философией, с которой она тесно связана[2]. Но термин philoso-

[1] См.: M. Eliade. The Quest for the Origins of Religion // History of Religions. Summer 1964. № 4/1. P. 154-169.

[2] В своей широко известной работе «Вечная философия» О. Хаксли (A. Huxley. Perennial Philosophy. New York, 1945) пытается доказать существование и передать смысл этой нестареющей и неизменной мудрости, приводя выдержки из текстов разных традиций, но работа остается во многих отношениях несовершенной и исходит не из традиционных воз-

phia perennis, как и его английский перевод, – нечто само по себе проблематичное и нуждается в определении, прежде чем мы сможем лучше уяснить Традицию с опорой на него. Термин philosophia perennis не был, вопреки утверждению Хаксли, впервые употреблен Лейбницем, цитировавшим эти слова в широко известном письме Ремону в 1714 г.[1]. Более вероятно, что впервые термин был употреблен Агостино Стеуко (1497-1548), философом и теологом эпохи Возрождения, монахом-августинцем. Хотя термин отождествляется с множеством разных школ, в том числе школой схоластиков, особенно фомистской школой[2], и платонизмом в целом, это более поздние ассоциации, в то время как по Стеуко он тождественен непреходящей мудрости, охватывая как философию, так и теологию, а не просто связан с какой-то одной школой мудрости или мысли.

Труд Стеуко «De perenni philosophia» был создан под влиянием Фичино, Пико и даже Николая Кузанского, особенно

зрений. Предложение Кумарасвами составить пространный компендиум традиционного знания с целью показать необыкновенную живучесть и универсальную природу мудрости было впервые осуществлено в полной мере Н. Перри (N. Perry. A Treasury of Traditional Wisdom. London and New York, 1971), работа которого, к сожалению, незамеченная, является ключевой для понимания того, что авторы традиционных исследований подразумевают под вечной философией.

[1] В этом письме после заявления о том, что царство истины более обширно, чем принято считать, и что ее следы можно обнаружить у древних, он говорит: « ...et ce sarait en effect perennis quaedam Philosophia» (…и это было бы в действительности perennis quaedam Philosophia. – *Прим. перев.* Die philosophischem Schriften von Gottfried Wilhelm Leibnitz: Ed. C.J. Gerhardt. Berlin, 1875-90. Vol. 3. P. 625). Цит. также в: C. Schmitt. Perennial Philosophy: Steuco to Leibniz // Journal of the History of ideas.1966. № 27. P. 506. Эта статья (с. 505-532 указанного тома) прослеживает историю термина philosophia perennis, уделяя особое внимание его употреблению в эпоху Ренессанса в трудах Фичино и других ранних мыслителей этой эпохи. См. также: J. Collins. The Problem of a Perennial Philosophy // Three Paths in Philosophy. Chicago, 1962. P. 255-79.

[2] Отождествление «perennial philosophy» с томизмом или схоластикой в целом – феномен двадцать первого века, в то время как в эпоху Возрождения схоласты в целом выступали против тезисов Стеуко.

трактата «De pace fidei» последнего, где речь идет о гармонии между различными религиями. Овладев арабским и другими семитскими языками и получив доступ к «вековой мудрости», благодаря службе в Ватиканской Библиотеке, – насколько это было возможным на Западе в те времена – Стеуко воспринял идеи ранних мыслителей о древней мудрости, существовавшей еще на самой заре истории и по сей день. Фичино не говорил о philosophia perennis, и все же в его трудах часто встречаются аллюзии на philosophia priscorium или prisca teologia, что можно перевести как «древняя» или «освещенная веками философия и теология». Вслед за Гемистом Плифоном, византийским философом, который писал об этой древней мудрости и подчеркивал роль Зороастра как обладателя этого древнего знания священного порядка, Фичино подчеркивал значимость «Герметического Корпуса» и «Халдейских оракулов», по его мнению, сочиненных Зороастром у истоков этой первоначальной мудрости. Фичино полагал, что истинная философия восходит к Платону, наследнику этой мудрости[1], а истинная теология – к христианству. Эта истинная философия, vera philosophia, была для него тем же самым, что религия, и религия – тем же самым, что эта философия. По мнению Фичино, как и по мнению многих христианских платоников, Платон знал Пятикнижие и был «грекоговорящим Моисеем» – и это тот самый Платон, кого Стеуко называл divinus Plato и многие мудрецы в исламской традиции величали Aflātũn al-ilāhī – «Божественным Платоном»[2]. Фичино, в некотором роде, переформулировал мысли Гемиста Плифона о непреходящем характере истинной мудрости[3]. Соотечественник Фичино Пико делла Мирандола, в свою очередь, добавил к

---

[1] Точнее последователю Зороастра, Гермеса, Орфея, Аглаофема, учителя Пифагора, и самого Пифагора.

[2] Этот термин встречается и у исламских философов, таких как аль-Фараби, и у некоторых суфиев.

[3] О взглядах Фичино см. разнообразные труды Р. Клибанского, Э. Кассирера и П.О. Кристеллера о Ренессансе, особ.: P.O. Kristeller. Studies in Renaissance Thought and Letters, Rome, 1956; и P.O. Kristeller. Il pensiero filosofico di Marsilo Ficino, Florence, 1953.

нехристианским и прежде всего греко-египетским источникам philosophia priscorium, принятых во внимание Фичино, Коран, исламскую философию и Каббалу, тем не менее, унаследовав взгляды Фичино, и подчеркивая идею неизменной природы мудрости, по существу, остававшейся единой в разных цивилизациях и в разные периоды истории.

Philosophia perennis Стеуко была ни чем иным, как philosophia priscorium, но под другим наименованием[1]. Стеуко утверждал, что мудрость изначально имела божественное происхождение – она была священным знанием, поверенным Богом Адаму, которое постепенно стиралось из памяти большинства людей и превратилось в сон, уцелев только и в наиболее полном виде в prisca theologia. Эта истинная религия или философия, чья цель – theosis и достижение священного знания, существовала с начала человеческой истории и достижима через любую из исторических форм этой истины в разных традициях или посредством интеллектуальной интуиции и «философского» созерцания.

Выражая идеи, заметно противоречащие господствовавшим в эпоху Возрождения гуманизму и более чем экзотерическим и сектантским интерпретациям христианства, и в силу этого подвергаясь жестоким нападкам с разных сторон, термин, введенный Стеуко, тем не менее, продолжал существовать и получил известность, благодаря Лейбницу, который питал определенную симпатию к традиционным идеям. Но довольно интересен тот факт, что только в двадцатом веке термин приобрел широкую популярность. Если понимать непреходящую или древнюю мудрость так же, как понимали ее Плифон, Фичино и Стеуко, то она соотносима с идеей Традиции и даже может служить переводом словосочетания *sanatāna dharma* при усло-

[1] Шмитт наглядно показал этот факт в уже цитировавшейся статье, которая свидетельствует о том, что термин philosophia perennis восходит к эпохе Возрождения, в то время как сама идея, даже в интеллектуальной жизни Запада, имеет средневековое и, в конечном счете, древнегреческое происхождение.

вии, что термин будет пониматься не только в теоретическом смысле, но включать также реализацию[1]. Традиция содержит в себе значение истины, которая одновременно имеет божественное начало и увековечивается в ходе главного цикла человеческой истории одновременно через трансмиссию и обновление послания средствами откровения. Данное понятие также подразумевает внутреннюю истину, лежащую в основе различных священных форм и уникальную в силу того, что Истина – одна. И в том и в другом смысле Традиция тесно связана с philosophia perennis, если понимать этот термин как Sophia, которая всегда была и всегда будет и которая увековечивается одновременно посредством горизонтальной трансмиссии и вертикального обновления через контакт с той реальностью, что была «в начале» и есть здесь и сейчас[2].

[1] Насчет *religio perennis* Шуон пишет: «Эти слова напоминают *philosophia perennis* Стеуко из Губбио (шестнадцатый век) и неосхоластиков; но слово “philosophia” надлежащим или ненадлежащим образом предполагает скорее ментальную процедуру, чем мудрость, и тем самым точно не передает подразумеваемый смысл» (Light on the Ancient Worlds. P. 143).

[2] «*Philosophia perennis*» обычно понимается в смысле той метафизической истины, которая не имеет начала и остается той же самой во всех выражениях мудрости. Возможно, было бы лучше и более предусмотрительно говорить здесь о «*Sophia perennis*». «В случае “Sophia perennis” речь идет о следующем: есть истины, внутренне присущие человеческому Духу, которые тем не менее погребены глубоко в «Сердце» – в чистом Интеллекте – и доступны только тому, кто склонен к духовному созерцанию, и это фундаментальные метафизические истины. Доступом к ним обладают “гностик”, “пневматик” или “теософ” – в первоначальном, а не сектантском значении этих терминов – и доступом к нему обладали также “философы” в подлинном и попрежнему невинном смысле слова, как например: Пифагор, Платон и в значительной степени также Аристотель» (Shuon. Sophia perenni // Studies in Comparative Religion / Trans. W. Stoddart (в печати)). См. также: Shuon. Wissende, Verschwiegene. Ein geweihte Hinführung zur Ezoterik Herderbühere // Initiative 42. Munich, 1981. P. 23-28; и введение и первую главу Shuon. Premisses epistémologiques // Sur les traces de la religion pérenne (в печати).

Перед тем как оставить вопрос о philosophia perennis, пожалуй, стоит ненадолго обратиться к судьбе этой идеи в исламской традиции, где ее отношение к священному знанию и ее значение бессмертной истины, возрождавшиеся в каждом откровении, вполне очевидны и более акцентированы, чем в христианской традиции. Ислам видит в доктрине единства (al-tawhīd) не только сущность своего собственного послания, но и центральную часть любой религии. Откровение в исламе означает утверждение al-tawhīd, и все религии выступают в качестве многократного повтора доктрины единства в разной среде и на разных языках. Более того, где бы ни встречалась доктрина единства, ее происхождение считается божественным. Поэтому мусульмане проводили различие не между религией и язычеством, но между теми, кто принимал единство и кто отрицал или игнорировал его. С их точки зрения, мудрецы античности, такие как Пифагор и Платон, были «унитаристами» (muwaḥḥidūn), выражавшими истину, которая лежала в основе всех религий[1]. Таким образом, эти греческие мыслители принадлежали исламскому универсуму и не считались ему чуждыми.

Исламская интеллектуальная традиция, как в ее гностическом (ma`rifan или `irfan), так и философском и теологическом (falsafah-ḥikmah)[2] аспектах, видела источник этой единой истины, которая является «Религией Истины» (dīn al-ḥaqq), в учениях древних пророков, по преданию живших во времена Адама и объединенных под именем пророка Идриса, который в этой традиции отождествлялся с Гермесом как «отцом философов» (Abu'l-ḥukama')[3]. Многие суфии не только называли «боже-

[1] Мы затрагивали эту тему во многих работах. См, например: H.S. Nasr. An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines. P. 37ff.

[2] Falsaph и hikmah можно переводить и как «философия», и как «теософия» в зависимости от значения этих терминов в языке перевода и того контекста, в котором употребляются сами арабские термины.

[3] О фигуре Гермеса в исламской мысли см.: L. Massignon, Inventaire de la literature hermétique arabe // A. Nock, A.J. Festugière. La Révélation d'Hermès Trismégiste. V. 1. Paris, 1949. App. 3; S.H. Nasr. Hermes and Hermetic Writings in the Islamic World // Islamic Life and Thoudht. London,

ственным» Платона, но и соединяли исконную мудрость, ассоциировавшуюся с пророчеством, с именем Пифагора, Эмпедокла, которому приписывается важный корпус книг, повлиявших на школы суфизма, и др. Даже ранние философы-перипатетики (mashshā'ī), такие как аль-Фараби, усматривали родство между философией, пророчеством и откровением. Более поздние мыслители, такие как Сухраварди, расширили эту перспективу, включив в нее традицию доисламской Персии[1]. Сухраварди часто говорил о al-ḥikmat al-laduniyyah или Божественной Мудрости (буквально «мудрости, близкой Богу») в понятиях, почти идентичных тому, что традиционно означает *Sophia*, а также *philosophia perennis*, включая аспект их реализации[2]. Более поздний исламский мыслитель, (исламский/христианский) гностик и теолог восьмого/четырнадцатого века Саид Хайдар Амоли без всяких оговорок указывал на соответствие между плеромой из семидесяти двух звезд в исламской вселенной «Мухаммадан» и семьюдесятью двумя звездами плеромы, вмещающей мудрецов, которые сберегли свою исконную природу, но не принадлежали специфически исламскому миру[3].

1981. P. 102ff; F. Sezgin. Geschichte der Arabischen Schrifttums. Leiden, 1970-1971 с многочисленными ссылками на Гермеса (см., например: Vol. 3, 1970. P. 170-171; Vol. 4, 1971. P. 139-269); и статью M. Plesser. Hirmis // New Encyclopedia of Islam.

[1] Значение доисламской Персии в качестве родины «неизменной философии» подчеркивали в том числе Ибн Мискавайх и Абу'ль Хасан аль-Амири, но не так настоятельно, как Сухраварди, который считал, что сам воскрешает мудрость древних персов. См.: Nasr. Three Muslim Sages. Chap. 2; Corbin. En Islam iranien. Vol. 2.

[2] Сухраварди также обозначает эту мудрость как *al-hikmat al-'atīqah* («древняя мудрость»), что в точности соответствует латинскому philosophia priscorum. Невозможно ответить на вопрос, имеет ли здесь место историческая преемственность или простое повторение одной и той же истины и даже терминологии в Персии двенадцатого века и в Италии эпохи Ренессанса, до тех пор пока не будет изучена степень распространения учений Сухраварди на Западе. См.: S.H. Nasr. The Spread of the Illuminationist School of Suhrawardi // La Persia nel Medioevu. Rome, 1971. P. 255-265.

[3] Sayyid Havdar Âmolî. Le texte des texts (Naṣṣ Noṣûṣ), commentaire des

Садр аль-Дин Ширази отождествлял истинное знание с бессмертной мудростью, существовавшей с исходного момента человеческой истории[1]. Исламская мысль об универсальном характере откровения развивалась параллельно с идеей истины, которая существовала всегда и всегда будет существовать, истины без истории. Арабское слово *al-dīn*, возможно, наиболее подходящее для перевода термина «Традиция», неотделимо от

«Foșûș al-hikam» d'Ibn Arabí. Les prolégomènes: Ed. H. Corbin and O. Yahya. Tehran-Paris, 1975. § 865. Автор данной работы составил подробные диаграммы, напоминающие maṇḍalas, основанные на представлении интеллигибельного мира через имена различных духовных и разумных существ, как исламской, так и доисламской традиции. Эти диаграммы были проанализированы Корбеном в «La paradoxe du monothéisme» (Eranos-Jahrbuch, 1976. P. 77ff). Касательно «чрезвычайного интереса», который представляют эти диаграммы, изображающие мудрецов в духовной тверди, Корбен пишет: «[Cet inérêt] est dans le correspondence instituée pour les deux diagrammes 21 et 22 entre la totalité mohammadienne groupé autour de la famille ou du temple des Imams immaculés (Ahl al-bayt) et la totalité des religions groupés autour des hommes dont la nature foncière originelle a été preserve (fitra salîma). La fitra salîma, c'est la nature humaine, l'Imago Dei, telle qu'elle est 'sortie des mains' du Créateur, sans avoir jamais été detruite». ([Этот интерес] – в соответствии, установленном в обеих диаграммах 21 и 22 между мухаммедовой совокупностью, сгруппированной вокруг семьи или храма чистых Имамов (Ahl al-bayt) и совокупностью религий, сгруппированных вокруг людей, чья первоначальная глубинная природа была сохранена (fitra salîma). Fitra salîma – это человеческая природа, Imago Dei, в том виде, как она «вышла из рук Создателя», ни разу не подвергнувшись разрушению. – *Прим. перев.* Ibid. P. 98-99).

[1] Шедевр Садра аль-Дина Ширази «al-Hikmat al-muta'aliyāh fi'l-asfār al-arbaʿah» – это не только *summa* исламской философии и теософии, но и главный источник истории исламской мысли, а также доисламских идей, с которыми сталкивались мусульманские философы и теологи. Почти во всех своих рассуждениях Мулла Садра обращается к древним философам наряду с исламскими и безоговорочно принимает точку зрения *philosophia perennis*. Та же позиция не может не просматриваться и в других его работах, таких как «Hudūth al-ʿālam». См.: H.S. Nasr. Ṣadr al-Dīn Shīrāzi and Theosophy. London, 1978; H. S. Nasr. Mullā Ṣadrā as a Source for the History of Muslim Philosophy // Islamic Studies. № 3/3. Sept. 1964. P. 309-314.

идеи неизменной и непреходящей мудрости, той самой *sophia perennis*, которую можно отождествить и с *philosophia perennis* в понимании такого мыслителя, как Кумарасвами.

Чтобы лучше понять смысл Традиции, необходимо также более подробно обсудить ее отношение к религии. Если Традиция этимологически и концептуально соотносится с трансмиссией, в корне слова «религия», в свою очередь, содержится сема «связывание» (от латинского religare)[1]. Как уже упоминалось, религия есть то, что связывает человека с Богом и в то же время людей друг с другом как членов сакрального общества или народа – того, что в исламе называется ummah. Понимаемая таким образом, религия может рассматриваться как исходная точка Традиции, как небесное начало, которое являет в откровении известные принципы и истины, чьи последующие приложения заключают в себе Традицию. Но, как отмечалось выше, значение термина «Традиция», взятое без ограничений, включает в себя это начало наряду с его ответвлениями и постепенным раскрытием во времени. В этом смысле Традиция – более широкое понятие, охватывающее религию, подобно тому, как арабский термин *al-dīn* означает одновременно Традицию и религию, взятые в их универсальном смысле; однако религия, взятая в самом широком смысле, согласно ряду трактовок, включает в себя приложение данных в откровении принципов и их последующее развертывание в истории – в таком случае она, в свою очередь, охватывала бы то, что мы понимаем под Традицией, хотя традиционные взгляды нетождественны религиозным вследствие вторжения модернизма и антитрадиционных сил в царство самой религии.

[1] «Religio есть то, что “связывает” (religat) человека с Небом и захватывает все его существо; что касается слова “traditio”, оно соотносимо с более проявленной вовне и порой фрагментарной реальностью, кроме того, предполагая ретроспективный взгляд. Зародившись, религия “связывает” людей с Небом с момента первого откровения, но становится “Традицией” только через два или три поколения» (Shuon. Light on the Ancient Worlds. P. 144).

Более того, узкий смысл, закрепившийся за термином «религия» в европейских языках, побудил некоторых авторов традиционных исследований, таких как Генон, ограничиться его употреблением только применительно к западным религиям, прежде всего в том экзотерическом выражении, которое отличает их от индуизма, даосизма и т. п., – последние получают у этих авторов скорее название традиции, чем религии. Но в принципе термин «религия» не имеет ограничений, и нет причин исключать индуизм из категории религии, если этот последний термин понимается как то, что связывает человека с Первоначалом через послание, откровение или манифестацию, исходящую от высшей Реальности.

Сведение религии к чисто внешним аспектам в новейшей истории Запада также привело к выхолащиванию священного смысла таких понятий, как религиозное искусство и религиозная литература, и их удалению от традиции, рассматриваемой в качестве приложения принципов трансцендентного порядка; как следствие, все то, что называется сегодня религиозным искусством, литературой и т.д., во многих случаях нетрадиционно или даже антитрадиционно по своей природе. Поэтому возникла необходимость разграничивать традиционное и религиозное в подобных контекстах. Но и в термине «религия» можно будет усмотреть основу того абсолютного и всеобъемлющего порядка, который являет собой Традиция, как только будет восстановлено первоначальное значение этого термина – то, что нисходит из Первоисточника в объективных манифестациях Логоса, называемых откровением в авраамических религиях или avatāric (нисхождение божественного) в индуизме. Конечно, понимание религии во всей ее полноте и универсальности станет возможным, только когда традиционные взгляды будут возрождены, и реальность станет восприниматься в традиционной и священной, а не в профанной перспективе.

Разговор о связи между Традицией и религией с необходимостью предполагает погружение в проблему множественности ре-

лигий. Многообразие религиозных форм влечет за собой многообразие традиций, однако принято говорить о Примордиальной Традиции или Традиции самой по себе – так же, как есть одна *sophia perennis*, но много религий, где она обнаруживает себя в различных формах. Итак, мы неизбежно сталкиваемся с ключевым вопросом о Традиции и традициях, вопросом, о котором много писали и много спорили. С определенной точки зрения есть только одна Традиция – Примордиальная Традиция, и она *есть* всегда. Это единственная истина, которая одновременно является центром и началом всех истин. Все традиции – это земные проявления небесных архетипов, в своем пределе восходящие к непреложному архетипу Примордиальной Традиции, – так же, как все откровения восходят к Логосу или Слову, которое было в начале и является одновременно аспектом Универсального Логоса и Универсальным Логосом как таковым[1].

И все же любая традиция основана на прямом послании Небес и является не только результатом исторической преемственности Примордиальной Традиции. Все, чем обладает пророк или avatār, он получает от Первоначала. В современный период некоторые оккультные и псевдоэзотерические группы, претендующие на традиционность, свидетельствовали о фактическом хранилище Примордиальной Традиции на земле, часто локализуя его в одном из регионов Средней Азии и даже делая заявления о контактах с представителями этого центра[2]. Жаждущие знания потоком хлынули в горы Гиндукуш и Гималаи в поисках такого центра, и целое направление научной фантастики было создано вокруг сакральной географии, которая получала скорее буквальную, нежели символическую интерпретацию. С традиционной точки зрения реальность Примордиальной Традиции и «Высшего Центра» строго достоверна, но эта констатация до-

---

[1] Многообразие религиозных форм в свете единого и священного знания будет рассмотрено в гл. 9 настоящей работы.

[2] Книга Р. Генона «Царь мира» (R. Guénon. Le Roi du monde. Paris, 1927) сама по себе дала повод для множества подобных спекуляций со стороны людей с такими наклонностями.

стоверности отнюдь не отменяет и не снижает степень аутентичности или абсолютной первозданности каждой религии и традиции, которая согласуется с особым архетипом и представляет собой непосредственную манифестацию Первоначала, знаменуя прорыв вертикального и трансцендентного измерения сквозь горизонтальное и временное. Существуют как Традиция, так и традиции, и они не противоречат друг другу. Говорить о Традиции не значит отвергать небесное начало любой из подлинных религий и традиций, но удостоверять священное в каждом «первозданном» послании Небес[1], при этом отдавая себе отчет в Исконной Традиции, которая удостоверяется каждой традицией, не только в ее доктринах и символах, но и через сохранение «присутствия», неотделимого от священного.

Традиционные воззрения в действительности так тесно переплетены с чувством священного, что необходимо сказать пару слов о самом священном и постараться «определить» его значение. В каком-то смысле священное, подобно истине, реальности или бытию, обладает слишком принципиальным и основополагающим характером, чтобы полагать ему границы логическим способом определения универсалий с помощью родо-видовой дифференциации. Священное заложено в природе самой реальности, и нормальное человеческое общество обладает чувством священного точно так же, как и чувством реальности, которую каждый естественным образом отличает от нереального[2]. Но состояние современного человека таково, что даже это естественное чувство почти утрачено, чем и обусловлена потребность давать «определение» священного. Небезынтересно отметить, что попытки, наподобие предпринятых

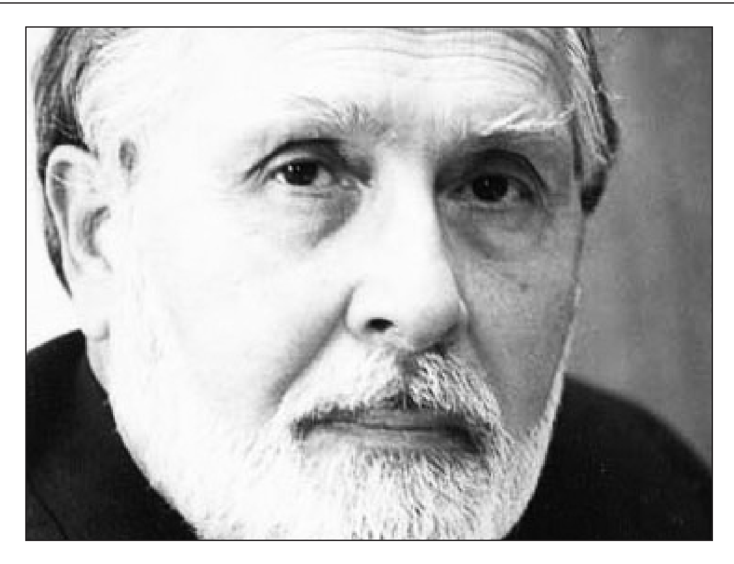
[1] Строго говоря, только то, что происходит от Первоначала, может быть подлинным. Именно так подлинность видится в традиционной перспективе в отличие от антитрадиционного взгляда, для которого подлинность отлучена и от истины, и от священного присутствия и таким образом от всего того, что вбирает в себя религия или Традиция сама по себе.

[2] Это различение настолько фундаментально, что даже те софисты, которые пытаются опровергнуть реальность реального, тем не менее живут и действуют на основе интуиции различения реального и нереального.

Р. Отто, соотнести священное с иррациональным, привлекали немало внимания на протяжении этого столетия. Сам факт свидетельствует о том, что связь интеллектуальной истины или знания со священным упускается из виду именно по причине утраты знанием своего священного содержания. Более того, в секулярном мире священное стало восприниматься под углом зрения профанного мира, для которого священное в таком случае – абсолютно иное[1]. Эта позиция вполне объяснима, поскольку большинство людей действительно живет в мире забвения, где воспоминание о Боге всецело «иное»; в мире безразличия и мелочности, где величие священного представляет собой радикальную «инаковость». Но исключительным в современном мире является то, что сапиенциальная перспектива, которая исходит изнутри священного и видит профанное в свете священного, и которая всегда сохраняла живое присутствие в пределах нормальных цивилизаций, до такой степени предана забвению, что взгляд на священное как нечто совершенно чуждое тому, что кажется «нормальной» человеческой жизнью, становится единственным видением, если священное вообще допускается как возможность. В той мере, в какой реальность священного допускается как минимум в религиозных кругах, она соединяется скорее с силой Бога, чем с Его мудростью.

Возможно, мы подойдем к значению священного самым непосредственным образом, если соотнесем его с Неизменным, с той Реальностью, которая одновременно есть Недвижимый Двигатель и Вечное. Эта Реальность, неизменная и вечная, является Священной как таковая, и манифестация этой Реальности в потоке становления и матрице времени, как раз и обладает качеством священного. Священный объект или священный звук – это объект или звук, несущий в себе отпечаток Вечного и Неизменного в той физической реальности, которая внешне

[1] Именно идея священного как всецело иного была развита Р. Отто в широко известном труде «Священное» (R. Otto. The Idea of the Holy. Trans. J. Harvey. New York, 1958, pp. 12ff), который вызвал огромный интерес в среде ученых-религиоведов в последние десятилетия.



содержит этот объект или звук. Чувство священного в человеке – это не что иное, как его чувство Неизменного и Вечного, его ностальгия по тому, что он действительно *есть*, ибо священное заключено в существе его собственного бытия, и прежде всего в интеллекте, созданном для познания Неизменного и созерцания Вечного.

Священное как таковое есть источник Традиции: то, что традиционно, неотделимо от священного. Тот, кто не обладает чувством священного, не может воспринять традиционную перспективу, и традиционный человек всегда неотделим от чувства священного. Тем не менее, священное в большей степени подобно крови, что течет в артериях и венах традиции, аромату, что пропитывает целое традиционной цивилизации[1]. Традиция

[1] Так, любое священное искусство – искусство традиционное, но не любое традиционное искусство – искусство священное. Последнее вбирает в себя тот аспект традиционного искусства, который напрямую имеет дело с символами, образами, ритуалами и объектами, связанными с религией, образующей центр той или иной традиции. Мы дадим более полную характеристику этого вопроса в гл. 8, посвященной священному искусству.

распространяет присутствие священного на весь мир, создавая цивилизацию, где чувство священного вездесуще. Можно сказать, что функция традиционной цивилизации – это не что иное, как создание мира со священной доминантой, где человек спасается от ужаса нигилизма и скептицизма, которым сопровождаются утрата священного измерения существования и разрушение священного характера знания.

Всеобъемлющая природа традиции становится возможной благодаря присутствию внутри каждой цельной традиции и возврату к религии, лежащей у истоков традиции, – религии не одного, но нескольких измерений, смысловых уровней или типов учения, соответствующих различным типам духовных и интеллектуальных способностей и потребностей человеческого рода, избранного в качестве земного проводника той или иной традиции. При всех вариациях числа этих измерений или уровней (в разных традициях говорится о семи, сорока или другом символическом числе уровней) на первом этапе их можно свести к двум основным измерениям – экзотерическому и эзотерическому: первое касается той стороны послания Небес, что управляет всей жизнью традиционного общества; второе – духовных и интеллектуальных потребностей тех, кто ищет Бога или Конечную Реальность здесь и сейчас. В иудаизме и исламе эти два измерения традиции – талмудическое и каббалистическое или Sharī'ah и Tarīqah – ясно очерчены, однако даже в таких случаях остаются промежуточные территории, а также спектр, далекий от того, чтобы быть резко отграниченным[1]. Что касается христианства, хотя, в сущности, оно являет собой эзо-экзотеризм с менее четко обозначенным эзотерическим измерением, чем в других авраамических традициях, и оно тоже первоначально обладало выраженно эзотерическим посланием,

[1] Об этих измерениях в исламе см.: H.S. Nasr. Ideals and Realities of Islam; об эзотеризме и экзотеризме в целом см.: F. Shuon. The Transcendent Unity of Religions. Trans. P. Towensend. New York, 1975. Chap. 2-3.

которое проявляло себя различным образом в ходе последующей истории христианства[1].

Несмотря на то что в индийском и дальневосточном мире существуют отличные от авраамических традиционные структуры, тем не менее, такие реалии, как законы Ману, дополняющие Адвайта Веданту, конфуцианство, дополняющее Даосизм, соответствуют в их собственной среде экзотерико-эзотерическим измерениям традиции. Хотя интерес данного исследования находится в сфере священного знания и тем самым скорее эзотерического измерения, более непосредственно связанного с последним, важно подчеркнуть ценность экзотерического измерения и его необходимость внутри цельной, живой традиции. Упомянуть об этом особенно важно в свете нынешних притязаний множества псевдоэзотерических групп на преодоление потребности в экзотерическом в противовес величайшим мудрецам прошлого, которые при самых восторженных речах о духовном свершении хранили верность формам и экзотерическим учениям своих религий, причем редкие исключения якобы только подтверждают правила[2].

Эзотеризм есть то внутреннее измерение традиции, которое обращено к внутреннему человеку, ho esō antrōpos Святого Павла. Он скрыт в силу самой своей природы и достижим лишь для немногих, поскольку на этом этапе человеческой истории лишь

[1] «Мы выдвигаем идею о том, что возвещение догм в первые века проходило под знаком последовательной Инициации, или, одним словом, в христианской религии существовали эзотеризм и экзотеризм. Это может не нравиться историкам, но невозможно оспаривать следы lex arcane у истоков нашей религии» (P. Vuillaud. Étuudes d’ésotérisme catholique. Цит. по: Shuon. Transcendent Unity. P. 142).

[2] Часто игнорируется тот факт, что Шанкара, который был высшим jṅâni в индуизме, сочинял гимны в честь Шивы и что Хафиз или Руми, постоянно говорившие об отбрасывании форм (ṣūrah) в пользу сущности (maʿnā – буквально «значение»), никогда не пропускали дневных молитв. Они преодолевали форму сверху, а не снизу… и поэтому стали первыми, кто признал необходимость экзотерических форм для сохранения равновесия в человеческом сообществе.

немногие по-прежнему отдают себе отчет в наличии внутренних измерений своей природы; остальные живут на периферии круга своего собственного существования, в забвении Центра, соединенного с окружностью или периферией через эзотерическое измерение традиции[1]. Эзотерическое – это радиус, предоставляющий средства перехода от окружности к Центру, но он доступен не всем, поскольку не каждый имеет волю и навыки для того, чтобы предпринять путешествие к Центру в этой жизни. Следовать экзотерическому измерению религии, однако, значит оставаться на окружности и тем самым в мире, где есть центр, и оставаться пригодным для того, чтобы совершить путешествие к Центру в загробной жизни, так как с экзотерической точки зрения лицезреть райские кущи можно только после смерти.

Подлинно эзотерическое всегда содержится внутри полноценной и целостной традиции. Только на современном Западе и, возможно, в период упадка поздней античности, эзотерические учения стали отходить от традиции, в матрице которой эзотерическое поистине является эзотерическим. Как следствие этого феномена, который в отношении современного мира восходит к восемнадцатому веку, эзотерическое стало представляться, по большей части, противоречащим христианской традиции и во всем, что сохраняется от христианской традиции, как правило, проступает презрение к самой идее эзотерического – так же, как гнозис или священное знание не принималось в расчет в популярной трактовке послания большинством христианских церквей в последнее время. Из-за разрыва с живой традицией этот так называемый эзотеризм обычно вырождается в неэффективный и даже вредный оккультизм: скорлупа священного знания осталась, но она лишена самого священного. То, что выдает себя за эзотеризм в современном мире, по большей части оторвано от чувства священного, представляя полную противо-

[1] См.: S.H. Nasr. Between the Rim and the Axis // Islam and the Plight of Modern Man. London, 1976. Chap. 1.

положность настоящему эзотеризму в традиционном понимании, который по своей природе имеет дело со священным, и по преимуществу служит средством доступа к священному в том здесь и сейчас, что является отражением Неизменного и Вечного[1].

Независимо от того, будем ли мы рассматривать традицию в экзотерическом или эзотерическом плане, она предполагает ортодоксию и неотделима от последней. Если есть нечто, что мы называем истиной, то есть и ложь, а также нормы, позволяющие человеку проводить различие между ними. Ортодоксия в самом широком смысле – это не что иное, как истина, взятая сама по себе и соотнесенная с формальной однородностью отдельного традиционного универсума. Утрата религией многомерного характера и ее редукция к одному единственному уровню обусловили и такое сужение смысла ортодоксии, что эзотерическое и мистическое осуждаются как неортодоксальные. Ортодоксия все чаще отождествляется с простым конформизмом и приобретает почти уничижительный смысл для тех, кто ищет разумности, и многие, бессознательно жаждущие ортодоксии в самом широком смысле этого слова, объявляют себя гетеродоксами в противовес узко понимаемой и упрощенно сформулированной ортодоксии, которая не оставляет места для свободного полета освещенного духом разума. Сужение понятия «ортодоксия» в действительности не лишено связи с выхолащиванием первоначального смысла разумности и сведением последней к рационализму. В противном случае разумность, в ее подлинном смысле, не может не быть близка ортодоксии[2].

[1] О значении эзотеризма см. вступительную статью к книге Ф. Шуона «Esoterism as Principle and as Way» (Trans. by William Stoddart. London, 1981); и L. Benoist. L’Esotérisme. Paris, 1963

[2] « …Ортодоксия есть принцип формальной гомогенности, свойственной любому подлинно духовному учению; это, тем самым, обязательная сторона любой истинной разумности». Shuon. Stations of Wisdom / Trans. G.E.H. Palmer. London, 1961.

Если понимать ортодоксию в ее универсальном значении – как качество истины в рамках особого духовного и религиозного универсума, а также как истину саму по себе, то она должна быть интерпретирована в различных планах, подобно самой традиции. Есть доктрины, гетеродоксальные на поверхности в сопоставлении с особым традиционным универсумом, но ортодоксальные по существу. Примером могло бы служить христианство, каким оно предстает с позиций иудаизма или буддизма в его индуистской перспективе. Даже внутри одной традиции та или иная эзотерическая школа может казаться неортодоксальной в понятиях экзотерического измерения или даже с позиции другой эзотерической школы той же самой традиции, что видно на примере некоторых школ японского буддизма. Во всех этих случаях понятие ортодоксии имеет первостепенное значение при оценке характера интересующих нас учений с традиционных позиций, и оно почти синонимично понятию «традиционный» в том, что касается его созвучности истине. Не может быть традиции без ортодоксии или ортодоксии вне традиции. Более того, оба варианта свойственны исключительно всем имитациям, искажениям и отклонениям чисто человеческой или порой инфрачеловеческой природы, либо прямо объявляющим себя вне традиций, либо предполагающим отход от традиционного универсума, тем самым закрывая доступ к доктринам, практикам и духовному присутствию, которые одни только и делают человека способным преодолеть свое ограниченное «я» и достичь энтелехии, своего raison d'être. Так или иначе, яблоко от яблони не далеко падает, и этот принцип нигде более не пригоден, чем в рассуждении о том, что ортодоксально и что отходит или отклоняется от ортодоксии на всех уровнях религиозной жизни человека, включая не только закон и мораль, но также и в особенности область знания и разумного. Полное обретение священного знания, включая его реализованный аспект, имеет отношение к ортодоксии в равной степени, как и к ключевому понятию традиции; и невозможно понять значимость традиции,

не учитывая ее отношения к ортодоксии, взятой в самом широком смысле[1].

Говорить об истине и ортодоксии в традиционном контексте – значит также говорить об авторитете и трансляции истины. Кто или что предопределяет религиозную истину и гарантирует чистоту, постоянство и бессмертие традиции? Это ключевой вопрос, к которому различные традиции подходят различным образом. Более того, они дают ответы, гарантирующие подлинность традиции, не прибегая к одному решению. В одних традициях имеется magisterium, в других – сакральная община, сама по себе гарантирующая чистоту и преемственность послания[2]. Одни настаивают на преемственности жреческих функций, другие – непрерывной цепи передачи через учителей, чьи умения и навыки предопределяются и конкретизируются соответствующей традицией. Временами даже внутри одной традиции использовался ряд способов, но в любом случае традиционный авторитет всегда неотделим от значения самой традиции. Есть те, кто имеет авторитет в вопросах, касающихся традиции, и те, кто его не имеет; те, кто знает, и кто не знает. Индивидуализм в любом случае не играет и не может играть никакой роли в передаче и интерпретации того, что по определению является сверхчеловеческим, даже если остается

[1] Весьма интересно, что термин «ортодоксия» не встречается в восточных языках и даже в арабском, подчиненном исламу, который имеет так много сходств с христианством. Однако любой исследователь христианской традиции не может не сознавать, насколько существенным является этот термин для описания различных аспектов ислама и насколько сбивают с толку заявления востоковедов о том, что, скажем, шиизм и суфизм неортодоксальны, в то время как оба они принадлежат к целому исламской ортодоксии и более того – ортопраксии. См. Nasr. Ideals and realities of Islam. Chaps. 5-6.

[2] В суннитском исламе сам ummah выступает защитником чистоты и преемственности традиции; отсюда принцип ijmaʿ или согласия, который трактуется как согласие вероучителей (ʻulamā’), и более того – всей общины. В шиитском исламе функция сохранения традиции исполняется самим Имамом. См.: ʻAllāmah Tabātabă’ī, Shī’ite Islam / Trans. S.H. Nasr. London and Albany (N.Y.), 1975. P. 173ff.

большой зазор для человеческих домыслов и интерпретаций. Интеллектуальный и духовный авторитет неотделим от реальности, которая есть традиция, и подлинные традиционные писания всегда обладают неотъемлемой силой авторитета.

Аналогично, традиция предполагает регулярность передачи всех ее аспектов, простирающихся от юридических и этических установлений до тайного знания. Различные способы трансляции, включая устный рассказ, инициацию, передачу власти, мастерства и знаний от учителя к ученику и увековечивание особого, тонкого аромата и священного присутствия, – все имеют отношение к той реальности, которая есть традиция, и неотделимы от нее. Жить в традиционном мире – значит вдыхать в себя универсум, где человек сообщается с превосходящей его самого реальностью, откуда он перенимает принципы, истины, формы, представления и другие элементы, предопределяющие сам уклад человеческого существования. И принятие становится возможным благодаря трансляции, которая привносит реальность традиции в жизни людей каждого поколения в соответствии с их способностями и судьбой, и гарантирует увековечивание этой реальности без порчи, поражающей все, что подвержено изнашивающему воздействию времени и становления.

Всеобъемлющая природа традиции – еще одна черта, которую следует специально подчеркнуть. В цивилизации, характеризуемой как традиционная, нет ничего за пределами царства традиции. Нет ни одной сферы реальности, которая имеет право на существование вне традиционных принципов и их применений. Традиция, таким образом, затрагивает не только познание, но и любовь, и труд. Она является источником закона, управляющего обществом даже в тех случаях, когда закон не выводится непосредственно из откровения[1]. Она является ос-

[1] В иудаизме и исламе право является неотъемлемой частью религии и выводится непосредственно из откровения. Оно, таким образом, традиционно по определению. При том, что христианство не содержало права в откровении, право, которое средневековая христианская цивилизация переняла от римского и общего, было все-таки традиционным, хотя по

нованием этики. Фактически, этика не имеет смысла вне рамок, установленных традицией. Она также закладывает принципы и нормы политической сферы общественной жизни, и политическая власть связана с духовной, хотя отношение между ними далеко не одинаково в разных традициях[1]. Аналогично, традиция предопределяет структуру общества, применяя неизменные принципы к социальному порядку, что имеет результатом внешне столь различные структуры, как индуистская система каст и исламская «демократия женатых монахов», как некоторые характеризуют исламское общество, где, тем не менее, существует равенство перед Богом и Божественным Законом, но, безусловно, не в современном количественном смысле[2].

Традиция также управляет областью искусства и науки, которых мы коснемся в последующих главах, и прежде всего, заботится о самом главном знании или той высшей науке, что является метафизикой и часто смешивается на Западе с философией. Так как знание в его отношении к священному представляет для нас больший интерес, чем все остальные аспекты традиции, необходимо остановиться здесь подробнее на различии между видами знания, существующими в традиционной цивилизации. Помимо разнообразных космологических наук, есть,

причине опосредованной связи этого права с источником христианского откровения отвергнуть социальные стороны христианской цивилизации во время бунта против христианской традиции стало легче, чем это можно было бы сделать в исламе или иудаизме.

[1] См.: R. Guénon. Autorité spirituelle et pouvoir temporal. Paris, 1929; A.K. Coomaraswamy. Spiritual Authority and Temporal Power in the Undian Theory of Government. New Haven, 1942; S.H. Nasr. Spiritual and Temporal Authority in Islam // Islamic Studies. Beirut, 1967. P. 6-13.

[2] Имеется ряд достойных работ о традиции в ее социальном срезе на европейских языках, как например: G. Eaton. The King of the Castke: Choice and Responsibility in the Modern World. London, 1977; M. Pallis. The Active Life // The Way and the Mountain. London, 1960. P. 36-61; A.K. Coomaraswamy. The Religious Basis of the Forms of Indian Society. New York, 1946; R. Guénon. Introduction to the Study of the Hindu Doctrines. Pt. 3, chaps. 5-6; и F. Shuon. Castes and Race / Trans. Marco Pallis and Macleod Matheson. London, 1981.

как уже отмечалось выше, три пути познания, имеющих дело с принципами, которые можно выделить в традиционном мире, и прежде всего с принципами, установленными авраамическими религиями: эти три пути – философия, теология и гнозис, или в известном контексте – теософия. В современном мире выделяется скорее только два способа или две дисциплины: философия и теология – в отличие от традиционного мира, не только христианского, но также исламского и иудейского.

В исламской традиции по прошествие нескольких веков, в течение которых были сформированы разнообразные направления, возникла ситуация, в полной мере продемонстрировавшая роль и функцию философии, теологии и метафизики, или гнозиса, в традиционном контексте. Здесь существовали школы, такие как перипатетизм (mashshā'ī), которые можно было бы назвать философскими в традиционном смысле. Существовали школы теологии (kalām), такие как школы мутазилитов, ашаритов, матуридитов, исмаилитов и двеннадцатиричных шиитов. Затем последовали гнозис и метафизика, ассоциировавшиеся с разнообразными школами суфизма. Что касается восточной части исламского мира, то здесь постепенно развивались школа, ассоциировавшаяся с именем Сухраварди, и его же собственная школа озарения (al-ishrāq), которая была философской и гностической в одно и то же время и, собственно говоря, должна называться теософской[1], в то время как в западных мусульманских землях, параллельно с этой тенденцией, философия перестала существовать как самостоятельная дисциплина, переплетаясь с теологией, с одной стороны, и гнозисом – с другой. Аналогично, в средневековом иудаизме можно было бы выделить те же три интеллектуальных направления, представленных такими мыслителями, как Иегуда Галеви, Маймонид, Ибн Габриоль и Лурия. Излишне упоминать, что в средневековом христианстве можно было бы провести такое же различие между теологией

[1] Обзор этих интеллектуальных направлений см.: Nasr. Islamic Life and Thouht.

Святого Бернарда, философией Альберта Великого и гнозисом Майстера Экхарта, не говоря уже о Роджере Бэконе или Раймунде Луллии, которые ближе всего подходят к школе ishrāq Сухраварди, если сравнивать их именно с исламской традицией[1].

Все эти три дисциплины наделены своей ролью и функцией в интеллектуальной жизни традиционного мира. «Философия» имеет аспект, необходимый для демонстрации известных теологических и гностических идей, в то время как теология и гнозис содержат элементы, присутствующие в любом подлинном изложении философии, достойном своего имени. В самом деле, можно сказать, что любой великий философ в какой-то мере является также теологом и метафизиком в гностическом смысле, как и любой великий теолог в какой-то мере философ и гностик и любой гностик в некоторой степени философ и теолог, наподобие Ибн Араби или Майстера Экхарта[2].

Ввиду того, что в современном мире философия, выступающая под маской философии традиционной истины и священного, полностью себя исчерпала, такие авторы традиционных исследований, как А.К. Кумарасвами и Шуон, и в особенности Р. Генон, подвергли ее жестокой критике, чтобы расчистить почву для изложения метафизики и предотвратить любые извращения или отклонения, которые могли бы быть вызваны смешением

[1] В последующие века «теософия», ассоциировавшаяся с именем Бёме и его школой, в каком-то смысле пришла на смену более ранней метафизике христианских мудрецов. Термин «теософия», несмотря на греческое происхождение, не был общепринятым в христианской интеллектуальной жизни вплоть до эпохи Возрождения.

[2] «Il est impossible de nier que les plus illustres soufis, tout en étant ‘gnostique’ par definition, furent en meme temps un peu théologiens et un peu philosophes, ou que les grands theologiens furent à la fois un peu philosophes et un peu gnostiques, ce dernier mmot devenant s’entendu dans son sense proper et non sectaire» (Нельзя отрицать, что самые прославленные суфии, будучи «гностиками» по определению, в то же время являлись в какой-то мере философами или что великие теологи одновременно были в какой-то мере философами и гностиками, если понимать это последнее слово в его собственном, а не сектантском смысле – Прим. перев. Shuon. Le Soufisme, voile et quintessence. Paris, 1980. P. 105).

профанной философии и священного знания[1]; однако, несомненно, существует нечто, что можно назвать традиционной философией или философией в традиционном контексте[2]. Несмотря на то, что понятие «философия» в современном мире потеряло всякую цену, в нем по-прежнему звучит отголосок пифагорейской и платоновской концепции. Еще можно возродить значение этой дисциплины и ее функцию при условии, что будет восстановлен священный характер знания. Так или иначе, традиционный интеллектуальный мир предполагает наличие различных измерений и перспектив, включая то, что в Западной традиции называлось бы не только теологией и философией, но и гнозисом и теософией. Исчезновение гнозиса из мейнстрима Западной мысли могло привести только к измельчанию философии, обескровливанию теологии и, в конечном счете, возникновению такого рода инверсии традиционного знания, которое выдавало себя за «теософию» на протяжении прошлого века.

Притом что сущность традиции вечно присутствует in divinis, ее историческое проявление может либо полностью исчезнуть из земного плана, либо стать отчасти недостижимым или «утраченным». Не всякая традиция – живая традиция. К примеру, египетскую традицию, одну из наиболее выдающихся среди известных человечеству, невозможно практиковать или проживать, несмотря на то, что по-прежнему живы формы ее искус-

---

[1] Существует известная разница в подходе к критике философии в традиционных исследованиях: критика Шуона более взвешенна и звучит не так резко по сравнению с критикой Генона, категорически выступавшим против философии (за исключением герметизма), приравнивая всякую философию профанной мысли, с целью расчистить почву для выдвижения традиционных доктрин. См.: Guénon. Introduction. Pt. 2, chap. 8. Более позитивную оценку философии, внутри которой проводится различие между традиционной философией и современным рационализмом, можно найти во многих из более поздних работ Шуона, особ.: Sur les traces de la notion de la philosophie // Le Soufisme. P. 97-107.

[2] См.: A.K. Coomaraswamy. On the Pertinence of Philosophy // Contemporary Indian Philosophy: Ed. S. Radhakrishnan. London, 1936. P. 113-134; по поводу исламской традиции см.: S.H. Nasr. The meaning and Role of ‘Philosophy’ in Islam // Studia Islamica. 1973. № 36. P. 57-80.

ства, символы и даже некоторое присутствие скорее психологического, чем духовного порядка, свойственное ей. Духовная жизнь, укреплявшая и одушевлявшая земное тело традиции, вернулась в место пребывания начала всех религий, и эту традицию больше нельзя считать живой, наравне, скажем, с индуизмом или исламом. Существуют и такие традиции, которые доступны или «живы» лишь отчасти в том смысле, что в нашем распоряжении имеются только некоторые их измерения и учения. В этом случае всегда сохраняется возможность обновить и воскресить то, что было утрачено или забыто, если источники и каналы передачи традиции остаются нетронутыми. Подобным же образом цивилизации, созданные различными традициями могут ослабевать, разлагаться или умирать, не вызывая при этом разложения или отмирания религии и некоторых аспектов традиции, положивших начало соответствующей цивилизации. Таков, на самом деле, случай традиционных цивилизаций Азии, находящихся сегодня в разной степени разложения, в то время как традиции, породившие их, по-прежнему живы.

Что касается традиционных символов, постольку, поскольку их корень – в архетипическом мире Духа, их еще можно воскресить при условии, что найдется живая традиция, способная впитать в себя символы, образы и даже доктрины иного традиционного мира, причем эта абсорбция предполагает отнюдь не простое историческое заимствование[1]. Так или иначе, идеи и символы неживых или чужих традиций не могут быть надлежащим образом усвоены или впитаны другим миром – что нередко пытались сделать в современности – если сам он не традиционен. Тот, кто пытается осуществить этот процесс независимо от традиции, совершает не что иное, как узурпацию миссии пророка или деятеля, которого мусульмане называют Махди, а индусы – Чакравартин. Усвоение любого элемента иной традиции должно осуществляться согласно законам и принципам,

[1] О значении понятия «теософия» см. статью «Theosophie» А. Фэвра в «Encyclopedia universalis».

предопределяющим способ существования традиции, которая заимствует те или иные элементы. В противном случае усвоение элементов, пусть даже изначально традиционного характера, может привести к рассеянию хаотических сил, способных причинить огромный вред или даже разрушение ныне живой традиции, не говоря уже о структурах чисто человеческого происхождения, играющих с теми силами, которые намного превосходят их понимание и средства контроля[1].

Эта и множество других опасностей, преград и бездн, перед лицом которых оказался современный человек, приняв решение жить хлебом единым, заставляет тех, кто стремится воскресить традиционные взгляды в современном мире, выступить категорически против модернизма, отнюдь не отождествляя его с нынешним состоянием мира, но приравнивая к восстанию против Небес, которое началось в эпоху Возрождения на Западе и охватило теперь почти весь земной шар. Были времена, когда можно было говорить о том, что конституирует Традицию, не обсуждая секулярные силы, но такой возможности не существует в мире, уже затронутым влиянием и, с традиционной точки зрения, зараженным модернизмом. Говорить о Традиции – значит иметь дело с истиной и, следовательно, ложью и стоять перед необходимостью оценки современного мира в свете тех истин, которые вбирают в себя сами принципы Традиции. Неослабевающее противостояние авторов традиционных исследований с модернизмом проистекает в первую очередь из верности традиционной истине и во вторую – из сострадания и милосердия к

[1] «Измерив глубину архетипа, начала и предела всех форм, мы находим, что якорь, который удерживает его, находится в высшем, а не низшем… Если кто-то недоумевает, почему формальный символ не только остается живым тысячелетиями, но и, как мы позднее увидим, может вернуться к жизни через промежуток времени в тысячу лет, пусть напомнит себе, что могущество духовного мира, образующего часть символа, предвечно» (W. Andrae. Die lonische Säule; Bauform oder symbol? Berlin, 1933. P. 65-66. A.K. Coomarswamy. The Vedas: Essays in Translation and Exegesis. London, 1976. P. 146).

человечеству, опутанному нитями, из которых соткан мир полуправды и лжи.

Критика современного мира и модернизма стала сегодня общим местом, начиная от поэтических произведений и заканчивая анализом социологов[1]. Но противостояние традиции с модернизмом, тотальное и всеохватное, когда речь идет о принципах, не производно из наблюдения фактов и явлений или диагностики симптомов заболевания. Оно базируется на изучении причин, породивших болезнь. Традиция противостоит модернизму, так как находит предпосылки, на которых базируется последний, принципиально ошибочными и ложными[2]. Она не

[1] По этому вопросу см.: R. Guénon. The Reign of Quantity and the Signs of Times / Trans. Lord Northbourne. Baltimore, 1973.

[2] Если полстолетия назад каждый из нас должен был читать Т.С. Элиота, чтобы проникнуться пафосом духовных достижений современного человека, сегодня множество студентов по всему миру начинают отдавать себе отчет в том, что в предпосылках, на которых строится модернизм, есть что-то глубоко ошибочное, и стремятся исследовать современное общество с этой точки зрения. См., например, широко известные работы П. Бергера и И. Иллича: P. Berger. The Homeless Mind: Modernization and Consciousness. New York, 1973; I. Illich. Celebration of Awareness. New York, 1970; I. Illich. Energy and Equity. London, 1974; I. Illich. Tools for Conviviality. New York, 1973; I. Illich. Tradition and revelation. New York, 1971. Множество критических замечаний было сделано и в адрес технологии, науки, общественного строя и т.д. со стороны других широко известных деятелей, таких как Л. Мамфорд, Ж. Элюль и Т. Рошак. Рошак приводит многие из этих критических отзывов о разнообразных аспектах современного мира в работах «Where the Wasteland Ends», «The Unfinished Animal» и «Person/Planet» (New York, 1980). Поразительно, что, несмотря на появление подобных работ, поборникам модернизма, заправляющим миром, который гордится своей критичностью, так не хватает критического духа, когда дело доходит до проверки тех предпосылок и положений, на которых строится модернистский мир. «*Прошлое*, откуда исходит традиция, релятивизируется (усилиями модернистских релятивистов) в понятиях того или иного общественно-исторического анализа. *Настоящее*, однако, остается неуязвимым для релятивизации. Другими словами, считается, что сознание новозаветных авторов было поражено болезнью, корни которой следует искать в их времени, но современные аналитики воспринимают сознание *своего* времени как

упускает из виду тот факт, что некоторые элементы какой-либо из философских систем современности могут быть истинными или что некоторые современные институты могут обладать положительными чертами или быть благотворными. В действительности абсолютная неправда или абсолютное зло не могли бы существовать постольку, поскольку любой способ существования предполагает элемент этой истины и блага, которые в чистом виде принадлежат Источнику всякого существования.

В современном мире Традиция критикует именно общее видение мира, те предпосылки и основания, которые являются ложными с ее точки зрения, так что любое благо, возникающее в этом мире, скорее относится к его акциденциям, чем к сущности. Можно было бы сказать, что традиционные миры были, в сущности, благом и злом в некоторых акциденциях, а современный мир, в сущности, зло и благо в некоторых акциденциях. Традиция, следовательно, в принципе противостоит модернизму[1]. Она желает гибели современного мира[2] ради создания нового. Ее цель – не разрушить то, что есть положительного, но сорвать завесу неведения, позволяющую иллюзорному казаться реальным, отрицательному – положительным и ложному – истинным. Традиция не противостоит всему существующему сегодня в мире и фактически отказывается приравнять все существующее сегодня к модернизму. В конце концов, эпитеты «космическая» и «атомная» были при-

абсолютное благо в интеллектуальной сфере. Пользователи электричества и радио помещены на более высокий уровень, чем Апостол Павел» (P. Berger. A Rumor of Angels: Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural. New York, 1969. P. 51.

[1] О критике современного мира с традиционной точки зрения см. в: R. Guénon. The Crisis of the Modern World / Trans. M. Pallis and R. Nicholson. London, 1975; и A.K. Coomaraswamy. Am I My Brother's Keeper? // The Bugbear of Literacy.

[2] Рассказывая о своем первом знакомстве с авторами традиционных исследований, Дж. Нидлман пишет: «Эти жаждали крови. Изучение духовных традиций обладало для них силой оружия, с помощью которого они хотели уничтожить иллюзии современного человека» (The Sword of Gnosis: Ed. J. Needleman. Baltimore, 1974. P. 9).

своены этой эре лишь по той причине, что человек летал на луну и расщепил атом, и, следуя той же логике, ее можно было бы назвать эрой монахов лишь потому, что они до сих пор существуют наряду с астронавтами. Само название «космическая эра», а не «эра монашества», является плодом модернистского в**и**дения, отождествляющего модернизм с современным состоянием мира, в то время как Традиция проводит четкую грань между ними, стремясь разрушить модернизм не ради того, чтобы уничтожить современного человека, но чтобы отворотить его с тропы, в конце которой нет ничего, кроме гибели и разрухи. С этой точки зрения история Западного человечества в течение последних пяти столетий является аномалией в длительной истории человеческой расы как на Востоке, так и на Западе. В своем принципиальном и безоговорочном противостоянии модернизму сторонники традиционных взглядов всего лишь желают сделать Западного человека способным присоединиться к остальной части человеческого рода[1].

Особое внимание, которое авторы современных традиционных исследований уделяют восточному, или ориентальному, в действительности обусловлено исторической ситуацией, в которой зародились модернизм и бунт против традиции на Западе. Однако вне этих условий традиция обнимает как Восток, так и Запад, произрастая из того «благословенного оливкового

[1] «Когда мы смотрим на человеческие тела, то обычно замечаем, прежде всего, их внешние черты, которые, конечно, весьма различны. Тем временем, на внутреннем уровне позвоночный столб, составляющий опору этого пестрого многообразия, имеет почти одинаковую структуру. То же самое касается человеческих воззрений. Внешне они различны, но их внутренний смысл оставляет такое впечатление, будто “невидимая геометрия” действует повсюду с целью придать им форму единственной Истины. Одно заметное исключение – это мы сами: на данном этапе наши западные воззрения в самом своем смыслообразующем центре отличаются от того, что в противном случае можно было бы назвать «человеческим единомыслием”… Если нам удастся исправить это [ложное толкование современной науки], мы сможем вновь присоединиться к человеческому роду» (H. Smith. Forgotten Truth. New York, 1976. P. ix-x).

дерева», или центральной оси космического существования, на которое ссылается Коран, где сказано, что оно ни на Востоке, ни на Западе[1]. Правда, в рассуждениях о традиции в этом веке особо выделяются три главных духовных универсума Востока, а именно: Дальний Восток, Индия и исламский мир – с их ярко выраженными отличительными чертами и собственными интерпретациями. Правда и то, что некоторые видят в самой традиционной цивилизации всего лишь ориентальную цивилизацию. Но даже за одно столетие, с тех пор как был написан труд Р. Генона «Восток и Запад», в самой Азии произошло немало изменений, что заставляет еще раз задуматься, прежде чем отождествлять традицию с одним только географическим Востоком, хотя именно там по-прежнему сохраняется больше традиционного, чем на Западе, и эти термины не до конца утратили свой географический смысл[2].

---

[1] В знаменитой суре «Свет» есть следующие слова: «Аллах - свет небес и земли. Его свет ─ словно ниша, в которой – светильник, заключенный в стекло, подобное жемчужной звезде. [Светильник] возжигается от благословенного оливкового дерева, которое растет не на востоке и не на западе. Масло от его [плодов] загорается почти что без соприкосновения с огнем. [Это] – средоточие света. Аллах направляет к Своему свету того, кого пожелает, и Аллах приводит людям притчи. Аллах ведает о всем сущем.» (Коран 24:35, пер. М.-Н.Османова). Гёте, который прочел Коран в тридцатипятилетнем возрасте, писал в «Aus dem Nachlass»:

So der Westen wie der Osten
Gehen Reines die zu kosten
Lass die Grillen,, lass die Schale
Setze dich zum grossen Mahle.

(В русском переводе этот отрывок можно найти в стихотворениях круга «Западно-восточного дивана» в издании 1988 г., подготовленном И.С. Брагинским:

Запад ли, Восток, – все равно
Пищей чистой кормят славно;
Брось капризы, брось сатиру,
Присоединяйся к пиру. - *Прим. перев.*)

[2] Как уже отмечалось выше, проникновение модернизма на географический Восток в какой-то степени разрушило традиционные цивилизации в разных частях этого мира, но это не означает, что было уничтожено

По мере того как разворачивается трагическая история упадка, нарастает необходимость закрепить понятие традиционного за восточным или ориентальным сакральной географии, понимаемой скорее символически, чем буквально. Восток есть источник света, точка, где брезжит рассвет и восходит солнце, озаряя лучами горизонты, рассеивая тьму и даруя животворящее тепло. Восток есть Первоначало и в то же время место, куда обращен наш жизненный путь: без этой точки мы были бы лишены ориентира, жизнь превратилась бы в смятение и хаос, и наш путь – в блуждание по лабиринту того, что буддисты называют существованием в сансаре. Традиция тождественна этому Востоку. Она тоже проистекает из Первоначала и дает ориентир человеческой жизни. Она дает знание, которое одновременно является Восточным и просветляющим, знание, соединенное с любовью, подобно тому, как солнечный свет соединен с теплом, знание, проистекающее из Предела Священного и ведущее к Нему.

Постольку, поскольку тени страны заходящего солнца покрывают жизненное пространство человеческого рода и географический Восток терпит атаки со стороны разнообразных форм модернизма, Восток становится полюсом, пребывающим в сердцах и душах человеческих существ во всем мире. Постольку, поскольку физический Восток перестает быть, по крайней мере, внешне, землей традиции, каковой он являлся на протяжении тысячелетий, традиция снова простирается на Запад и даже на «Дальний Запад», символически приуготовляя почву для того дня, когда «Солнце взойдет на Западе». Отождествлять традицию с Востоком сегодня означает отождествлять ее с тем Востоком, что является местом восхода Солнца нашего собственного бытия, с той точкой, что одновременно есть центр и начало человека, центром, как просветляющим, так и освящающим, вне которого человеческое существование как на индиви-

сапиенциальное измерение восточных традиций как в доктринальном, так и в действенном аспектах, представляющих особый интерес для данного исследования.

дуальном, так и на коллективном уровне становится подобным кругу без центра, миру, лишенному светоносности и животворного сияния восходящего Солнца.

Перевод с английского Софии Спиридоновой

Джеймс Ш. Катсингер

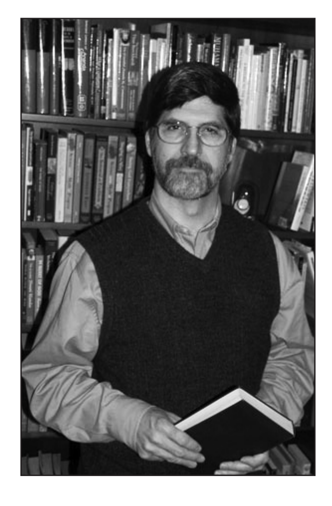
ОТКРЫТОЕ ПИСЬМО О ТРАДИЦИИ[1]

Перед традиционалистом, которого просят писать о Традиции, стоит непомерно тяжелая задача. Он не только должен найти оригинальные выражения по знакомой теме, но и сказать что-то новое о старом. Любой писатель или любой другой значительный деятель должен делать то же самое, если желает овладеть вниманием читателя и удерживать его в состоянии сосредоточенности. Но традиционалист должен пойти еще дальше. Если он намерен оставаться верным своим принципам, то должен в таком случае настаивать, что старое в действительности *есть* новое – что древность и непрерывность Традиции – лучшие из возможных средств подлинной трансформации.

Напомнить собратьям-традиционалистам о том, что подразумевает под собой этот парадокс, – одна из целей последующего изложения. Но чтобы избежать обвинений в проповеди, предназначенной только для обращенных, как мне часто приходится слышать от либерально мыслящих академиков, я надеюсь проникнуть в более глубокие сферы, чем известные политические, этические и даже теологические трактовки консервативных теорий. Немногое будет сказано эксплицитно о религиозной доктрине как таковой, и совсем ничего – о социальной теории или культуре. Я предоставляю другим заботу об этих частностях. Здесь будет применен строго метафизический подход. Я употребляю это слово, бесспорно, сознавая, что оно может быть истолковано неправильно. При виде этого слова некоторые мо-

---

[1] Более ранняя версия этой статьи, подготовленная к симпозиуму по вопросу о традиции в современной жизни, была опубликована в журнале «Modern Age: A Quarterly Review» (Vol. 36. № 3). На переиздание было получено разрешение автора.



гут предположить, что я намерен вдаваться здесь в отвлеченные идеалистические спекуляции, в то время как на самом деле я собираюсь поставить весьма приземленные, практические вопросы: в чем конкретно заключается суть Традиции? Какую пользу можно извлечь из Традиции в современной жизни?

Прежде чем перейти к дальнейшим рассуждениям, мне следует отметить, что я рассчитываю на вполне определенную аудиторию. Я уже упоминал своих либерально настроенных профессиональных коллег. Эта статья – нечто вроде адресованного им открытого письма. Она представляет собой еще одну попытку с моей стороны одержать победу над пугающей косностью взглядов в их среде, прорвавшись сквозь избитые контраргументы. Традиционалистское издание может показаться необычным местом для продолжения этой беседы, но все же избранный мною образ действий имеет три преимущества. Непрямое обращение к сторонникам позиции, глубоко отличной от нашей, возможно, не позволит мне самому и исследователям-единомышленникам ограничиться праздными разговорами в замкнутом кругу. Оно также может сослужить немалую службу консерваторам и традиционалистам в разговорах с либерально мыслящими учеными лицом к лицу. И как знать, быть может, мне действительно удастся найти подход к некоторым из моих коллег-модернистов и постмодернистов и помочь им увидеть старое в новом свете.

Другие участники этой дискуссии, несомненно, осуществят «деконструкцию» ключевого для меня термина «Традиция» иным путем. Моя собственная дефиниция требует сопоставить это слово с понятием Откровения. Можно сказать, что первое

являет горизонталь, в то время как последнее – вертикаль. Там, где Откровение есть проекция Бога в пространстве, Традиция есть расширение Откровения во времени. Камень брошен в спокойные воды. Его падение и соприкосновение с поверхностью дают образ того, что я имею в виду под Откровением. Центробежное движение концентрических волн, расходящихся от точки удара, – это образ Традиции. Разграничение пространства и времени, конечно, слишком схематично. Входя в пространство, Бог входит и во время. И в своем расширении во времени те модусы, в которых Традиция сообщает мощь Откровения: слова, жесты, символы, святые и святыни – занимают определенное пространство. Но как бы мы ни рисовали это в своем воображении, Откровение и Традицию следует рассматривать в качестве двух составляющих единого движения от Бога к человеку.

Такой способ рассмотрения сообразен с этимологическим значением слова «Традиция». Традиция есть действие или результат наследственной передачи или трансмиссии. Важно пояснить, однако, что не все наследуемое традиционно в обозначенном здесь смысле. Передача полученного объясняется также простым обычаем или привычкой. Это главная или, по крайней мере, одна из главных забот либерального критика: консерваторы всего лишь тоскуют по былому образу жизни, независимо от его истинности или пригодности. В ответ на эту критику некоторые традиционалисты, вероятно, привели бы тот факт, что древность узуса почти неизбежно свидетельствует о столь же первоосновной человеческой потребности. Но мой ответ будет иным. Я скорее склонен признать, что здесь необходима б**о**льшая точность, чем допускает этимология, и что наши либерально мыслящие коллеги обоснованно настаивают на этом. Фессалоникийцев увещали твердо придерживаться традиции, полученной ими от Св. Петра (2Фес. 2:5), но колоссян предостерегли от увлечения человеческими преданиями (Кол. 2:8). Из этого явствует, что не всякое дарение и получение благотворны для нас. Суть не в самом факте трансмиссии, не говоря уже о

ее длительности или числе рецепций. Любой отдельно взятый человеческий обычай может быть старше какой бы то ни было божественной традиции. Существенный смысл несет в себе только прямая связь с Откровением и тем самым – с Богом.

Но подождите минуточку. Моим коллегам по университету не терпится вставить слово. Мне будут возражать, что вопрос по-прежнему нуждается в доказательствах. Ведь все сказанное мною было сказано лишь для того, чтобы перенести акцент с одной идеи на другую. Разница между истинной традицией и ложной, заявляю я, – это разница между тем, что *есть,* и тем, что *не* есть Откровение. Но к чему мы приходим? Как нам удастся распознать Откровение при встрече с ним, даже если предположить, что подобная вещь и ее Источник существуют? Разве на нем весит ярлык? Всякий может объявить себя провозвестником Откровения. Именно об этом свидетельствует вся история человеческой мысли. Это история конкурирующих друг с другом и взаимоисключающих притязаний на Истину, история людей, стремящихся облагородить свои страсти и борьбу за власть, называя их божественными. «Мы тоже, – допускает либерал касательно себя и своих собратьев, – подвержены этим страстям и участвуем в борьбе, но, по крайней мере, знаем об этом, и это знание позволяет нам выдерживать критическую дистанцию по отношению к прошлому. Это делает для нас возможным – даже обязательным – признать идеологические корни Традиции. В самом деле, любая традиция, включая паулинистическую, есть традиция людей, чьи мнения были сформированы не только их индивидуальными психологическими потребностями, но и социальными структурами и прочими релятивами эпохи. Порой их притязания на божественное вдохновение вполне могут быть искренни, что позволяет нам частично извинить их предрассудок. Но мы определенно *не* обязаны увековечивать их мнения или подгонять собственное мышление и собственную деятельность под шаблоны, которые они завещали. И во многих случаях мы должны, не задумываясь отвергать эти взгляды,

принадлежат ли они апостолам или нет, как неуместные при современном эгалитарном строе. За формы прошлого цепляются лишь те, кто имеет свой интерес в поддержании власти и привилегий, упрочить и защитить которые и были изначально призваны эти формы. Коротко говоря, только белые мужчины и жертвы, привыкшие к угнетению с их стороны, являются традиционалистами».

При том, что предыдущий параграф занял довольно много места, я мог пропустить один или два пункта. Но здесь, в общих чертах, изложено то, что я постоянно слышу от большинства ученых сотрудников. Что надлежит ответить традиционалисту на подобную обвинительную речь? В первую очередь непременно согласиться, что традиционными формами могут злоупотреблять и это происходит очень часто. В особенности религия во многих случаях служит средством увековечения самой приверженности своекорыстию и расширения эго, противодействие которому и составляет изначальную цель религии. Необходимо признать, что клятвенные заверения в богодухновенности и духовном прозрении иногда используются в чисто политических целях. Но эти исторические факты, сколь бы гнусными они ни являлись, безотносительны к существованию самого прозрения и, таким образом, к значимости Традиции, данной в Откровении. Сам факт, что мое свидетельство об увиденном может быть использовано в целях закрепления за мной привилегий и пособничества моей власти, не является аргументом против существования зрения, даже моего собственного, и из этого также не вытекает, что нам всем следует намеренно ослепить себя, чтобы предотвратить подобную эксплуатацию. Критики в какой-то мере правы, но это всего лишь показывает, что человек – падшее существо, а не то, что нет Откровения. Назовем ли мы эту критику тем случаем, когда ценное теряют в попытке избавиться от ненужного или не видят леса за деревьями, но печальным фактом остается то, что огромное множество так называемых интеллектуалов, кажется, более не используют свой

интеллект. Они настолько отвлечены акциденциями изучаемого массива данных и так решительно выдвигают свои пристрастные тезисы, что, кажется, более не способны мыслить метафизически с учетом эссенциального. Ведь в противном случае они обязаны были бы согласиться, что даже *если* вся Традиция является традицией людей – и подлинное Откровение никогда не прорывалась сквозь преграды гордости, жадности, безразличия и ненависти, то именно так, в конце концов, произошло в их случае. Это очень важный момент. Позвольте мне обозреть его со всех сторон и схватить его сущность.

Нам твердят, что традиционалисты – романтики. Они идеализируют прошлое и делают из него идола. Они говорят на языке генерализаций, пренебрегая сложностью и конкретно воспринимаемой хаотичностью реальной жизни. Созданная ими картина древности есть фикция, рожденная их собственным воображением. Им пора очнуться и мужественно принять тот факт, что человеческие существа – это всего лишь человеческие существа. Сократ, например, был только одним из академиков – не в том смысле, какой придавали этому слову его ученики, но в нашем собственном понимании. Он заявлял, помимо прочего, что душа божественна и внутренне свободна от оков становления, и, возможно, даже верил в это. Но, как и любой другой ученый, по существу он был погружен в решение различных ментальных проблем и тупиковых вопросов. Даже если говорил, что занимается чем-то иным и более возвышенным – даже если доказывал, что у человека есть возможность разглядеть вечные формы посредством дисциплинированного ума – это было всего-навсего очередной уловкой с целью обойти концептуальные трудности, сами по себе укорененные в экзистенциальной потребности совладать с «реальной» жизнью, потребностью, которую разделяем мы все. То же самое касается всех мудрецов, святых и пророков, чьи учения дают ключ к пониманию Традиции. Они были не лучше нас. В самом деле, если подумать хорошенько, они должны были быть хуже нас.

Постольку, поскольку они были искренни в своих притязаниях, они проявляли наивность и несамокритичность, а, следовательно, уступали нам в интеллекте. Постольку, поскольку они были не искренни, они вообще вели себя как демагоги и мелочные тираны, а, следовательно, были неразвиты в моральном плане и осуждены по заслугам.

Я сознаю, что зашел в этих рассуждениях слишком далеко. В действительности я никогда не слышал от либерала категорического утверждения о том, что все ранние мыслители стоят на ступень ниже его. Но если он хочет оставаться последовательным, он должен полагать их низшими – если не во всех случаях и не во всех частных моментах, то хотя бы в той мере, в какой они серьезно относились к Откровению, то есть в аспекте, для них наиболее важном. Поскольку следует помнить, что любая Традиция – традиция людей. А все люди, согласно моим коллегам-постмодернистам, неизбежно обусловлены исторической ситуацией, что бы мы ни возражали на этот счет. Все доступные нам сведения с необходимостью являются приукрашенными и ограниченными: изнутри – устройством нашей психики, извне – той средой, где мы находимся. Абсолюты, таким образом, недостижимы, и те, кто ставит себе целью транслировать учение безусловной ценности – кто полагает себя связанным с некоторой «истинной» Традицией – либо простаки, либо мошенники. Мои единомышленники, выступающие сегодня с докладом, почти наверняка относятся к последней категории. Поскольку, в отличие от древних мыслителей, они превозносят традицию, они не испытывают недостатка в ревностных союзниках, всегда готовых спрятать их глупость за цитатами из ряда скептических мантр о том, что значит быть пойманным в сети относительности. Поэтому нас, традиционалистов, нельзя извинить. Быть может, я наиболее достоин порицания. Одно дело, если бы я говорил только о понятии или проблеме Бога или ограничился простым наблюдением о том, что такой-то исторический деятель утверждал, *якобы* Откровение есть божествен-

ное нисхождение в пространство и его излучение во времени. Так нет же. Не довольствуясь историческим или феноменологическим описанием, я взял на себя роль метафизика – словно можно говорить о таких вещах, о которых говорить просто невозможно. Единое движение от Бога к человеку? Какое дерзкое утверждение!

Читатель легко заметит, что до сих пор я предусмотрительно избегал разнообразных технических терминов, которые в противном случае могли бы облегчить эти описания позиции моих критиков. Если он, тем не менее, распознает эмпиризм, номинализм, прагматизм и эволюционизм в их комментарии, тем лучше. Но длительная практика показала мне, что не стоит прибегать к таким словам, если мы по-настоящему хотим добиться результата в споре об этих вещах. Названия направлений мысли или философских позиций просто-напросто слишком неуклюжи, их границы слишком расплывчаты. Никто не соглашается надеть на себя ярлык, который, по его убеждению, является ошибочным, но даже если он в этом не убежден, сам по себе ярлык ничего не дает. Метафизик поэтому должен проникнуть в основание всех «партийных принадлежностей», всех предпочтений, всех исторических ассоциаций, влияний и эпонимов, чтобы напрямую выйти ко лжи и, соответственно, к самой истине. Кратко передавая некоторые из аргументов против традиционной точки зрения, которые мне доводилось слышать, я имею целью побудить, насколько это возможно, к более точной оценке стоящих перед нами сущностных проблем, чем допускает простое перечисление -измов. И таким приемом я надеюсь яснее продемонстрировать то фундаментально алогичное, что лежит у истоков либеральной позиции.

Окиньте беглым взором страничку-другую предшествующего текста. Алогичное или противоречие, на которое я ссылаюсь, может не сразу бросаться в глаза. Я по большей части оставил его сокрытым под оболочкой двусмысленностей и полуправд, как оно обычно преподносится. И все же в одном предложении

ему было дозволено выйти на свет божий. По мнению критиков, отметил я, «все люди неизбежно обусловлены исторической ситуацией». Подобное замечание вряд ли вызовет удивление. Нас всех пичкали этой максимой сотни лет. Но я подозреваю, само повторение могло сделать нас нечувствительными к совершенной ее чудовищности. *Все люди неизбежно обусловлены исторической ситуацией.* Если собрать воедино все конкурирующие друг с другом слоганы, то, кажется, именно этот, более чем какой-либо другой, в обобщенном виде представлял бы современную академическую ментальность, независимо от периферийных нюансов. И именно это оправдывает порой снисходительное, порой открыто враждебное отношение либералов к тем, кто делает ставку на Традицию, данную в Откровении. Вне всякой риторики о злоупотреблениях и несправедливости и, не внимая стонам по поводу отсутствия плюралистической перспективы, мы видим основополагающую причину в полном непонимании природы самого человека и пределов познания. И здесь, несомненно, всплывает противоречие. Кто же знает, чего не могут все остальные?

Возможно, полезной будет метафора. По сути, перед нами крабы в бочке. Опытный повар уверен, что ему нечего бояться, когда оставляет бочку без крышки, хлопоча на кухне, прежде чем приступить к приготовлению тварей. Ведь как только одна из них подберется к кромке, остальные непременно потащат ее назад. И, пожалуй, так же обстоит дело с либеральными критиками. Стоит только кому-нибудь перейти границу истории и случайности – стоит только кому-нибудь всерьез допустить возможность такого преодоления – и они тут же кричат о нарушении правил игры. Одни представители когнитивной полиции немедля потащат нас вниз. Мир – конструкция языка! Любая теория – идеология! Другие позволят вскарабкаться немного выше. Любые идеи производны от ощущений. Понятия без объектов восприятия являются пустыми! Но, так или иначе, сами эти крабы, по видимости, не сознают как раз того, что в

их старании увести всех остальных назад в область относительного, они сами обязаны создавать рычаг для возвышения над кромкой.

Для того чтобы осмысленно заявлять о том, что люди неизбежно обусловлены исторической ситуацией, критики хотя бы на долю секунды должны были освободиться от действия закона гравитации. Либо они вовсе перестали быть людьми, либо, будучи людьми, более не подчинялись вышеназванным условиям. Если верно первое, если мнимые люди были богами, то авторитет их речений можно было бы спасти. Однако надо полагать, что они признают обратное. Если, с другой стороны, имеет место второй и единственно возможный вариант, тогда правило терпит крах, возможность откровения реабилитирована, и Сократ и компания вновь свободны учить Истине. Именно это я имел в виду ранее, когда обвинял тех, кто говорит «нет» Традиции, в отказе задействовать интеллект и непоследовательном мышлении. Даже если они думают, будто любая Традиция – традиция людей, они вынуждены будут сделать исключение в отношении собственных заверений. Даже если никогда прежде не было Откровения, и, следовательно, никакого контакта с нечто, расположенным над краем бочки, и то и другое должно иметь место в их случае. И здесь, разумеется, заключено то алогичное, о котором я веду речь. Ведь если никто не может знать ничего сверх относительного, то пусть никто и не говорит, что «никто не может знать ничего сверх относительного».

Следует признать, что в этих наблюдениях нет никакой новизны. Я сам обращался к данной тематике бесчисленное множество раз, как и другие традиционалисты, я уверен. И, подобно мне, они, несомненно, слышали оправдания той бездумности, которая здесь налицо, оправдания более или менее изощренные. Нам твердят о ловушке языка, о перформативных противоречиях, тонкостях самореференции и теоремах неполноты, в то время как различия внутри различий проводятся между разнообразными степенями релятивизма – так, словно человек может

быть «немного» мертвым или женщина «весьма» беременной. Не раз я пробовал оспорить эти хитрости, но, в конечном счете, пришел к заключению о том, что подлинная проблема состоит не в недостатке доказательств или ясности, но в недостатке внимания. Иначе остается только одна, еще менее желательная, гипотеза, а именно – это чистейшее упрямство. Кажется, есть умы, в остальном довольно гибкие и подвижные, но неспособные довести мысль до конца, продумав все ее импликации. Не знаю почему, но находится множество дипломированных и, казалось бы, разумных людей, которые вовсе не в состоянии взглянуть на свою точку зрения, чтобы увидеть, какие выводы можно извлечь из своего видения. Попробуйте только приковать их взор цепями здравой логики и не давать голове вертеться и уклоняться в сторону – и они тут же начнут моргать глазами.

Но цель данного очерка – отнюдь не ввязаться в очередные баталии. Я возвращаюсь к алогичному только потому, что считаю это чрезвычайно важным при рассмотрении вопроса о Традиции в современной жизни. В самом деле, диагностика этой болезни может способствовать пониманию того, что является решающим для Традиции в любой период, прошлый или настоящий. Поскольку роль Традиции сегодня не отличается от той роли, которая была у нее всегда. «Кстати и некстати» расширение или излучение Откровения во времени всегда выполняет одну и ту же существенную функцию, а именно, отзывает людей от привязанности к самому времени. Среди множества всех перемен, как внутри, так и вне нас, предназначение Традиции – открыть для человеческих существ порталы в вечное – моменты, когда всякое движение обращено в себя, мест**а**, где все пространство становится центрированным, и мы лицом к лицу сталкиваемся с тем, что истинно покоится под изменчивой поверхностью случайных событий. Ритуальный жест, непреклонный лик на иконе, безмятежность духовного учителя, место паломничества, священные песнопения, цветок. Все это модусы Традиции. Все это отголоски и отражения Бога.

В соответствии с этим замыслом Традиция присутствует в земном мире, чтобы напоминать нам о том, кто мы есть. Сотворенный по образу Бога, человек назначен Понтификом. Созданный одновременно из реального и нереального, он смоделирован как мост между конечным и бесконечным, абсолютным и относительным. Он сам является своего рода живым, дышащим Откровением, проекцией Бога в пространстве, от соприкосновения которой со здешним миром до всех тварей должны доноситься отзвуки их начала. Но человек в своем падении постоянно отклоняется от этого высокого призвания. Перенося на себя дефиницию низших тварей, он проживает жизнь в противлении самому факту своей предназначенности вечному и, предаваясь изменчивому, все более втягивается в сферу последнего. Не обладающий смирением, не в силах и требовать. Он находит гораздо более легким плыть по течению в потоке существования, чем оказаться сломленным в борьбе. Тем лучше, конечно, если получится убедить себя, что все течет, все относительно, что все соткано из нитей случайности. Ведь тогда не придется чувствовать себя несовершенным или неполноценным. Онемелость такого человека будет оправдана как бы самим порядком вещей – и он почувствует себя свободным обрушиться на тех, кто говорит о богах, с обвинениями в фантазерстве.

Конечно, люди всегда лелеяли свои оправдания. Это определенно касается и меня. Наше желание избежать дисциплины, которая должна сопровождать любой контакт с Богом, отнюдь не ново. Абсолют в силу самой своей природы требует всего меня целиком. Он не удовлетворяется меньшим, чем полное и непрерывное подчинение всего моего существа. И в данном смысле человеческие существа – это всего лишь человеческие существа. Никому не нравится, когда убивают его эго. Святость никогда не давалась легко, и романтики как раз те, кто думает иначе, а не традиционалисты. Новизна либерального умонастроения не в слабости, но в чопорном самодовольстве. Позиция, отстаиваемая учеными либералами нашего времени,

беспрецедентна потому, что последние не догадались возвести лень индивида до уровня вселенского фатума, а не потому, что люди никогда прежде не искали себе оправдания. Уникальным в наши дни является именно то, что человеческие немощи стали предметом похвалы и абсурдным образом воспринимаются как признаки зрелости и силы. Невежество открыло путь агностицизму, грех – недугу, и «просит добродетель прощенья у порока». Вот почему любой случай глубокого усвоения Традиции обречен именно на ту реакцию, какую он и вызывает сейчас: тихое изумление, или незатухающее возмущение, или в лучшем случае притворный интерес к психологии и феноменологии старомодного образа мыслей. К чему бы ни относились толерантно те, для кого все меняется и изменение есть все, они просто не могут выносить мысли, что в начале было нечто, которое есть сейчас и пребудет всегда, во веки веков. Подобная мысль зажимает их методику в тиски.

Однако давайте напомним самим себе, что дело не в возрасте как таковом. Традиция, в подразумеваемом мною смысле, обладает совершенно иным измерением, чтобы быть старой хронологически. Именно по этой причине я так усердно настаивал выше, что главный интерес для нас представляет только специфическая череда трансмиссий, а именно таких, что берут начало в Боге. Мое метафизическое определение Традиции как таковой, как отличной от доктринального изложения любой отдельно взятой традиции, имеет целью подчеркнуть тот факт, что древность сама по себе иррелевантна, и побудить нас абстрагироваться от поистине нескончаемых исторических споров о местной апостольской преемственности.

Излишне упоминать, что нечто, называемое мною Традицией как таковой, не может не быть древним, и было бы тем более невозможно отыскать эпоху, лишенную ее выражения. Но это так в силу самой природы открывающего Себя Бога, который не может не быть бесконечен и чья бесконечность означает одновременно подлинность и постоянство в плане становления.

Иными словами, без Бога никогда не было ни времени, ни места, куда бы Он не имел могущества снизойти. « …вечная сила Его и Божество» всегда были и будут «через рассматривание творений видимы» (Рим. 1:20). И отдельные традиции не более чем палимпсесты рукописи, начертанной в субстанции самого творения. Тем самым, неудивительно, если мы неизменно находим знаки Традиции везде, куда бы мы ни обратили взор. Но универсальность и древность акцидентальны с метафизической точки зрения. Они являются результатом, а не причиной Традиции. Именно это объясняет приведенный мною вначале парадокс и настолько усложняет задачу традиционалиста, которую, на первый взгляд, так легко спутать с непримиримым догматизмом или реакционным фундаментализмом. Мы должны защищать старое не как старое, но как истинное, как временное выражение того, что всегда вновь и вновь прорастает из вечности, «без отца, без матери, без родословия», не имея «ни начала дней, ни конца жизни, уподобляясь Сыну Божию» (Евр. 7:3).

Прежде чем сделать вывод, мне, пожалуй, следует вернуться на несколько пунктов назад. Несмотря на сатирическую видимость обратного, я вовсе не хочу внушить, будто мы, традиционалисты, одиноки в поисках Истины, хотя и впрямь верю, что, в отличие от либералов, мы действуем *сознательно* и, надо надеяться, не менее добросовестно. Если бы либералы имели глаза, чтобы видеть, они пришли бы к осознанию того, что внутренне присущее человеку благородство обязывает всех нас мыслить метафизически, ибо никому не дано уйти от своей природы, даже через ее отрицание. Нельзя утаить от себя, что мы созданы для Абсолюта, и в противном случае – ничто; быть человеком в полном смысле слова – значит отдавать себе в этом отчет. Даже в своих мухлеваниях и виляниях модернисты и постмодернисты должны пытаться говорить поистине. Они должны говорить так, как считают правильным, не только здесь и сейчас, но по существу. И, следовательно, они неизбежно должны быть метафизиками, плохими или хорошими, нравится им это

или нет. Алогичное в их предположениях выступает непосредственным тому доказательством. Их позиция оказывается подорванной постольку, поскольку они, противореча самим себе, удостоверяют глубинную суть Традиции, которая состоит в трансляции того, в чем мы нуждаемся, чтобы стать тем, что мы есть. Они исповедуют вместе с нами: отрекаясь от своего призвания в качестве проекции Бога, человек ставит самого себя в зависимость от символов Истины, данных в откровении и ныне погребенных в его сердце.

Естественно, большинство моих коллег по университету будут и в дальнейшем противиться моим словам. Они станут спорить, что в этом письме игнорируются их требования критериев, их возражения против самоочевидности откровения. Станут жаловаться, что мой подход остается абстрактным, слишком претенциозным и вовсе не отвечает веяниям времени. Короче, они скажут, что я по-прежнему читаю проповедь для обращенных и не воспринимаю их всерьез. И возможно, они правы. Однако и они не изменятся в ходе очередной возбужденной риторики, но с необходимостью будут и впредь говорить как люди – падшие люди, которые, как и я сам, по-прежнему тоскуют по освобождающей Истине и которых Традиция сегодня все еще может исцелить.

Перевод с английского Софии Спиридоновой

Уильям Стоддарт

РОЛЬ КУЛЬТУРЫ В ОБРАЗОВАНИИ

Духовная жизнь определяется как «интериоризация внешнего» (*хальва*) и «экстериоризация внутреннего» (*йяльва*)[1]. Образование представляет собой аспект последнего процесса; сама этимология слова (*e-ducare* – «выводить из»[2]) является тому свидетельством. Как «выводящее вовне», образование – точное соответствие имманентному Интеллекту (*Intellectus* или *Nous*), местопребыванием которого, символически говоря, является сердце. Как неоднократно повторял Фритьоф Шуон, «Интеллект может знать всё, что познаваемо». Это так, поскольку «сердечное знание» (*гнозис*) является врождённым, и, следовательно, потенциально уже в полной мере присутствует в нас[3]. Данная потенциальность должна быть актуализирована, и реализацией этого является образование. Это соответствует платонической доктрине «воспоминания» (*анамнез*), которая, в конечном счёте, представ-

---

[1] Данные «алхимические» определения заимствованы из Фритьофа Шуона. В арабском языке хальва означает «духовное уединение», а йальва – «духовное сияние», и первое логически предваряет последнее. Эти два процесса соотносятся символически с чёрным и золотым цветами.

[2] Латинское слово «educatio», от которого и происходит английское «education», переводится как «воспитание», «выращивание». На русском языке введённый И.Г. Песталоцци термин «образование», восходящий к греческой пайдейе и обозначающий «формирование образа», впервые употребил Н.И. Новиков. *(Прим. перев.)*

[3] Примерами этого врождённого и объективного знания (бросающимися в глаза и заложенными в самом человеческом существе) являются наше логическое чувство, наши способности к арифметике, наше чувство справедливости, и наша способность отличать верное от ошибочного.



ляет собой «вспоминание Бога» (*memoria Dei*). «Царство Божие внутрь вас есть»[1].

Человек сформирован тройственно: Духом, душой и телом (*Spiritus, anima, corpus*); только последние две составляющие сугубо индивидуальные и человеческие, первая же сверхиндивидуальна и универсальна. Интеллект (*Intellectus*) отождествим с Духом: Интеллект и Дух – лишь две стороны одной медали: первый относится к теоретическому или доктринальному, последний – к практическому или связанному с реализацией. Они принадлежат, соответственно, объективному (или различающему) и субъективному (или объединяющему) способам познания.

Легко заметить, что образование – как этимологически, так и философски, – это «экстериоризация внутреннего». Но оно также и «интериоризация внешнего», поскольку важная функция образования заключается в обеспечении того, чтобы несметное множество впечатлений, приходящих извне, оказалось «внутренне усвоенными» и приведёнными в единство. Поэтому образование является как «экстериоризацией внутреннего» (ин-

[1] Лк. 17:21. *(Прим. перев.)*

теллектуальность), так и «интериоризацией внешнего» (духовность). Это и *йяльва,* и *хальва*.

Следующее терминологическое обобщение может быть полезным[1]:

Русский	Английский	Латинский	Греческий	Арабский
Дух (Интеллект)	Spirit (Intellect)	Spiritus (Intellectus)	Pneuma (Nous)	Rūh (‘Aql)
душа	soul	anima	psyche	naf
тело	body	corpus	soma	jism

В современной речи «интеллектуальное» зачастую ошибочно используется в качестве синонима «умственного» или «рационального». В действительности же, в отличие от Интеллекта, который находится «над» душой, сознание или разум являются содержанием души, как и другие человеческие способности: воля, страсти или настроения, воображение, а также память. С другой стороны, духовная или интеллектуальная способность, поскольку она находится на высоком уровне, может быть квалифицирована как «ангелическая». Деятельность Интеллекта сводится к «интеллектуальной интуиции» или «познанию».

Это не означает, что существует абсолютный барьер между Интеллектом и разумом. Интеллект можно сравнить с центром круга, а разум с окружностью. Образно говоря, греческие философы и средневековые схоласты занимались «центром», или,

[1] В таблице, дополненной первым столбцом слева, отражающим русскую терминологию, сохранена английская транскрипция древнегреческих и арабских слов, используемая автором. *(Прим. перев.)*

выражаясь более точно, Трансцендентным, символизируемым вертикально проходящей через него осью. Стихия Трансцендентного – безмерная драгоценная связь человека с более высоким уровнем Реальности – доступна только через веру, голос совести, или то, что может быть названо платонической интуицией и «познанием». Со времён Ренессанса такое видение высших уровней Реальности всё чаще игнорировалось, а позже было вовсе отклонено как обыкновенная «догма» или «предрассудок». Строго говоря, современная философия, отправной точкой которой было уже сомнение, а не определённость, и которая была воплощена такими философами 17 столетия, как Декарт и Кант[1], с их времён и до сих пор, при наличии редких исключений, представляет собой движение по наклонной.

В свете вышеизложенного мы также в состоянии увидеть, что ошибка психологов, таких как Юнг, состоит, в двух словах, в смешении Духа и души, т.е., в конечном счёте, в абсолютной «отмене» Духа (единственной подлинно сверхиндивидуальной, «архетипической» и «объективной» основы человека). Не так уж трудно увидеть хаос – и ущерб – ставшие результатом этого фатального и антиплатонического акта слепоты.

Связь образования с духовностью может вызвать некоторое удивление; однако притча о талантах[2] применима к разуму точно так же, как к любой другой способности. «Возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим, и всею душею твоею… *и всем разумением твоим*»[3]. Исключительно на свой страх и риск пренебрегаем мы необходимостью в «хорошо оснащённом уме»[4];

[1] Не вполне очевидно, почему У. Стоддарт относит И. Канта (1724 – 1804) к философии 17 века. Вероятно, автор имеет в виду философию Нового времени как таковую, для которой Декарт и Кант действительно являются ключевыми фигурами, а также то, что Кант доводит до абсолютного предела те мировоззренческие тенденции, которые были намечены в 17 столетии. *(Прим. перев.)*

[2] Мф. 25:14-30. *(Прим. перев.)*

[3] Лк, 10:27. *(Прим. перев.)*

[4] «Истреблён будет народ Мой за недостаток ведения» (Осия, 4:6). И далее в тексте: «Так как отверг ведение, то и Я отвергну тебя».

так что совершенно очевидно, что с чисто духовной точки зрения разум не может находиться под паром. Это позволило бы ему стать детской площадкой для дьявола, и *si monumentum requiris, circumspice*[1] (если ты ищешь доказательств этому – взгляни вокруг).

Использование выражения «хорошо оснащённый ум» требует незамедлительного уточнения (что никогда не было настолько необходимо, как в «царстве количества», которым является нынешняя эпоха), что, касательно подлинного образования, это, тем не менее, вопрос не количества (как чего-то опьяняющего), но качества; не теней (как чего-то обманного), но сущности; не деталей (как чего-то интригующего), но основ. В наш век, более чем во все прочие столетия, схватывание истинного и вечного принципа бесконечно более ценно, нежели накопление сотен неусвоенных и дважды непонятых возможностей. Кроме того, не существует большей радости.

Поскольку образование, по определению, есть дело *разума*, мы не сможем поступить лучше, как процитировать здесь предписание апостола Павла:

«Что только истинно, что честно, что справедливо, что чисто, что любезно, что достославно, что только добродетель и похвала, о том *помышляйте*» (Филипп. 4:8).

Можно было бы сказать: что только истинно, добродетельно и прекрасно; или что только воплощает либо отражает Абсолютное, Беспредельное и Совершенное.

Во всех цивилизациях – например, Китайской, Индийской, Греко-римской, Христианской и Исламской – проявляется центральная роль обучения, по крайней мере, для тех классов и личностей, которые к нему пригодны. В связи с этим, можно было бы возразить, что североамериканские индейцы, обладавшие одной из сложных духовных традиций, не были образованны. Однако в свете соображений, изложенных выше, становится ясно, что краснокожие индейцы были «образованны» на

[1] Если ты ищешь монумент – взгляни вокруг (лат.). *(Прим. перев.)*

свой манер. Расценивать индейцев как необразованных, только потому, что они были неграмотными, то же самое, что рассматривать буддистов в качестве атеистов, поскольку они представляют себе Абсолютную Реальность скорее как высший Порядок (*Нирвана* или *Бодхи*), нежели как высшее Существо. Так же, как буддисты явно отличаются от поверхностных и высокомерных атеистов современности, так и индейцы явно отличаются от технически обученных, но культурно необразованных и духовно незрелых людей нашей эпохи. Книга индейцев – это сама Природа, и никто никогда не знал эту книгу лучше.

Образование принимает множество форм, но, в любом случае, имеет в виду только те социальные группы и тех людей, которые способны к его получению. Действительно, тот тип грамотности, который стал результатом «универсального», весьма низкого по своему уровню образования последних ста лет, может оказаться враждебным культуре, на что Ананда Кумарасвами так резко указал в своём важном эссе «Грамотность как источник страхов». Кумарасвами безапелляционно демонстрирует, как новообретённая способность незрелых умов читать современные печатные материалы, которые теперь всегда под рукой, да ещё в таких ошеломляющих количествах[1], уничтожила богатство традиционных культур (главным образом, устных для народного большинства) во многих обществах, включая европейские. Это – противоположность истинного образования, которое отличается глубиной, утончённостью и, в конечном итоге, мудростью.

Европейская традиция состоит из двух направлений – древнегреческого и христианского, классического и средневекового. Греческое течение пробудили такие имена, как Гомер, Пифагор и Платон; христианское же течение было разбужено не только такими личностями, как Св. Григорий Палама и Мейстер Эк-

[1] Как сказал лорд Нортборн (имея в виду промышленно развитые страны): «Мы живём в эпоху изобилия; но какой толк от большого количества мусора?». // Look to the Land, London, Dent, 1940; Sophia Perennis, Hillsdale, NY, 2003).

харт (метафизиками, соответственно, апофатическими и гностическими), но также Августином Блаженным и Св. Фомой Аквинским (чьи взгляды отражают два важнейших среди прочих направления западной христианской мысли). Христианство также воплотилось в этом «втором Христе» (*alter Christus),* святом Франциске Ассизском, и в величайшем эпическом поэте Христианского мира, Данте Алигьери. С практической точки зрения, образование в Европе должно, очевидно, учитывать как классическое, так и средневековое направления.

В англоязычных странах хорошее образование должно начинаться с христианского катехизиса и посещения богослужений, а также с изучения Библии и наиболее значительных христианских авторов, таких, как те, чьи имена были упомянуты только что. Оно должно включать изучение древнегреческого и латыни, наряду с Гомером, Платоном, Вергилием, Горацием, Цицероном и другими античными авторами. «История философии» (понимание «непоколебимости» античной и средневековой философии, контрастирующей с новаторской природой и «нестабильностью» современной мысли[1]) явно необходимо. Аналогичным образом, некоторое представление о «философии науки», особенно в отношении различных научных представлений с позиций древности и средневековья, с одной стороны, и Нового времени, с другой, также желательно. При нынешних обстоятельствах, определённое *Religionswissenschaft*, или «сравнительное религиоведение», без сомнения, необходимо, но оно должно быть высококвалифицированным и преподаваемым с консервативных позиций верующего человека, которые, оставаясь уважительными к нехристианским вероисповедани-

[1] Фритьоф Шуон отмечал, что, в то время как греческая и средневековая философии основаны на определённости, философские системы Декарта, Канта и их последователей полагаются на сомнение. Прим. перев.: Утверждение, весьма сомнительное само по себе, поскольку и скептицизм, и сомнение как таковое были свойственны как древнегреческой (софисты, скептики, эпикурейцы), так и вообще древней философии (например, индийские школы настика).

ям, не были бы пагубны для веры студента в его собственную религию.

Важной отраслью образования, которая никогда не должна быть предана забвению, является то, что можно назвать «художественным воспитанием» или «историей искусств». Это относится, прежде всего, к способности проводить различие между искусством «традиционным» (то есть, средневековым и восточным) и «нетрадиционным» (то есть, европейским искусством Возрождения и постренессансного периода). А также, хоть это и более внешне, но всё же очень важно, к способности видеть тот уровень, на котором проходит различие между искусством всё ещё «человеческим», хотя поверхностным и сентиментальным, и «инфра-человеческим» или сатанинским искусством современности[1].

Кроме того, важное значение имеют такие предметы, как Английская и Европейская (и, возможно, Всемирная) история и литература – в пределах разумного и возможного. Следует подчеркнуть, что это условие распространяется на всё, поскольку часто забывается, что принцип формального или «схоластического» образования предназначен только для тех, кто намерен извлечь из этого прибыль. Необходимость изучения современных языков, прежде всего французского и немецкого, является очевидной. Овладение этими двумя языками, в сочетании с

[1] Относительно последовательных в своём каскадном падении фаз постсредневекового искусства, смотрите заключительную главу бесценного трактата Титуса Буркхардта «Сакральные искусства на Востоке и Западе». *Прим. перев.*: С данной оценкой современного искусства можно не согласиться, поскольку оно, в отличие от искусства эпохи Возрождения и классицизма, равно как и так называемого «реализма» (не имеющего ни малейшего отношения к действительности) в некоторых наиболее существенных своих тенденциях возвращается в первоформам и открытости чувств, свойственным Древности. Достаточно вспомнить такое современное направление, как примитивизм, а также то колоссальное влияние, которое оказали, к примеру, на П. Пикассо, А. Матисса, К. Малевича и многих других художников модернизма православная икона, лубок, африканское народное искусство.

древнегреческим и латынью, предоставляет дополнительное преимущество в облегчении доступа к другим современным европейским языкам, таким, как итальянский и испанский. Не подлежит сомнению, что все аспекты математики должны быть доступны для учащихся, а основы её должны преподаваться всем[1].В нынешней ситуации современные науки и технологии неизбежны, поскольку, в том или ином отношении, они будут незаменимы для большинства, с точки зрения получения средств к существованию. Однако, современные науки и технологии чужды культуре и, следовательно, не имеют ни малейшего отношения к образованию, как оно определено в настоящей статье.

Перевод с английского Валентина Чередникова

[1] Существует несколько версий «Западного канона» – списка бязательной литературы и перечня фундаментальных дисциплин, которыми должен владеть образованный человек Запада. С наиболее известным из них можно ознакомиться по этой ссылке: http://www.optimates.us/Greatbooks.htm. Евразийский канон, необходимость в котором всё более очевидна, должен включать в себя, помимо большей части великих произведений, представленных в «An Intelligent and Cultured Person's Reading List», также Сакральные тексты Востока, классику русской литературы, основные сочинения выдающихся традиционалистов и исследователей Традиции, а также Абсолютную поэзию (от Э. По, Ш. Бодлера и Лотреамона до В. Маяковского, Г. Бенна и Е. Головина). *(Прим. перев.)*

Род Дриер

ФИЛОСОФ-ПРИНЦ

Революционный анти-модернизм британского наследника

Большинство американцев знают принца Уэльского, прежде всего, как икону поп-культуры и излюбленную фигуру дешевых таблоидов. Он – королевская знаменитость, состоял в браке (но потом развелся) с Дианой Спенсер, которая родила ему принца Уильяма, был замечен в скандальном флирте с Камиллой Паркер-Боулз, которая сейчас стала его женой. Куда менее известно (по крайней мере, в этой стране), что 63-летний принц Чарльз потратил большую часть своей жизни и своего состояния на оказание поддержки (подчас слишком провокационной) традиционалистским идеалам и принципам.

Как, наследник одной из старейших монархий в мире – философ-традиционалист? Кто бы мог подумать! Но традиционализм Чарльза далек от ханжеского, пресного, институционального консерватизма, типичного для человека его положения. По сути, Чарльз является философским традиционалистом, занимающим радикальную позицию.

Он *анти-модернист* до мозга костей, что не всегда совместимо с его принадлежностью к Консервативной Партии[1]. Поддержка Чарльзом натурального сельского хозяйства и других сюжетов, связанных с движением защиты окружающей среды,

[1] The Conservative Party (неофициальное историческое название – «тори», англ. tory) – одна из двух ведущих британских политических партий, ведет свою историю с конца 1670-х годов, старейшая из существующих и пользующаяся традиционным авторитетом умеренно-правая политическая организация в мире (Примеч. переводчика).

его благожелательное мнение об Исламе, его презрение к либеральному экономическому мышлению снискали ему скептичное отношение со стороны некоторых представителей британских правых («Принц Чарльз действительно опрометчив или же он просто идиот?» – этот вопрос однажды задал в печати либертарианский автор, член Консервативной Партии, Джеймс Делингпоул[1]). И некоторые члены Консервативной Партии опасаются, что необычайно сильная поддержка принца радикального традиционализма подвергает риску весь британский традиционный политический институт: саму монархию.

Другие, тем не менее, видят в Чарльзе визионера из стана скорее культурных, чем политических правых, чьё мировоззрение более масштабно, в историческом отношении и в других аспектах, нежели воззрения его современников, находящихся по обе стороны политического спектра. В этом прочтении взгляды Чарльза не определяются в категориях пост-Просвещения, но скорее очерчивают более древние способы видения и понимания, которые консерваторы должны были бы заново открыть для себя. «В целом критические замечания в адрес Чарльза от тенденциозных членов Консервативной Партии демонстрируют, как мало они понимают в философии, права на которую они предъявляют», – говорит консервативный философ Роджер Скратон[2].

Наблюдение Скратона выдвигает на первый план линию разлома, разделившую современный англо-американский консерватизм: философский раскол между традиционалистами и

---

[1] James Delingpole (р. 1965) – английский журналист и писатель, публикуется главным образом в The Times, Daily Telegraph и The Spectator. Автор нескольких повестей и четырёх политических книг. Консервативный либертарианец. (примеч. переводчика).

[2] Roger Vernon Scruton (р. 1944) консервативный английский философ и писатель. Автор более 30 книг, том числе, “Искусство и воображение” (1974), “Сексуальное желание” (1986), “Эстетика музыки” (1997) и “Политическая философия: аргументы в пользу консерватизма” (2006). Также является автором нескольких романов и двух опер (примеч. переводчика).

либертарианцами. Таким образом, то, *что* вы думаете о принце Чарльзе, показывает, считаете ли вы, что консерватизм – перефразируя историка Джорджа Нэша[1], – в действительности есть право людей быть теми, кем они хотят быть или же обязанностью людей быть теми, кем они быть должны.

Наиболее полным изложением взглядов Чарльза является его книга «Гармония: новый взгляд на наш мир» (2010), написанная в соавторстве с Тони Джунипером[2] и Яном Скелли[3]. С первой же строки будущий король Англии заявляет: «Это – призыв к революции!» Против чего? Не больше, не меньше, как против «современной ортодоксальности и общепринятого способа мышления, коренящегося в эпохе 60-х, но уходящего еще глубже в историю приблизительно на 200 лет». Чарльз считает, что западная цивилизация выбрала неправильный курс на Просвещение, тем самым, устремившись к разрушению (в частности, экологическому), и не сможет спасти себя без резкого изменения интеллектуальных и духовных вех развития.

Его критика Просвещения не имеет ничего общего с монархической политикой. Она является главным вопросом философии. По словам принца, современность утратила жизненную мудрость, которая была найдена, разработана и сохранена во многих древних цивилизациях. Суть этой мудрости заключается во взгляде на мир как на космос, которому свойственны порядок, иерархия и внутренний смысл. Кроме того, в космосе существует духовное измерение, о наличии которого интуитивно догадывается обыкновенный человек. Эти принципы отвергаются современностью, которая не придаёт природе никакого смысла, кроме того, которым человек сам её наделяет, чей эм-

[1] George H. Nash (b. April 1, 1945) историк и интерпретатор американского консерватизма и биограф Герберта Гувера. С 1945 года – известный участник Консервативного Интеллектуального Движения в Америке (Примеч. переводчика).

[2] Tony Juniper (р. 1960) руководитель британского отделения организации “Друзья земли” (Примеч. переводчика).

[3] Ian Skelly – председатель Академии «Теменос» (Примеч. переводчика).

пиризм делает «нематериальный аспект нашего человечества» чем-то маргинальным. Чарльз пишет:

«Модернизм сознательно абстрагировал Природу и прославил условность, - именно поэтому мы стали воспринимать природный мир как своего рода гигантскую производственную систему, способную к постоянному увеличению продукции для нашей выгоды…Мы стали полу-отвлеченными посторонними эмпирически корректными наблюдателями, а не тем, чем понимали нас древние – т.е. не соучастниками творения. Эта идеология была далеко не безобидна, как не была и просто модным веянием. Марксизм большевистского режима полностью поглотил, принял и расширил понятие Модернизма, чтобы создать глубоко бездушную, порочную, дегуманизированную идеологию, которая в конечном итоге спровоцировала холодно рассчитанную гибель миллионов своих собственных граждан, равно как и всех живых традиций – по простой причине, что цель оправдывает средства в великой «исторической борьбе», дабы обратить людей против их истинной природы, превратив их в идеологические, внушаемые «машины».

Решительное заявление от будущего короля одной из крупных промышленных держав мира. Принц Уэльский говорит, что Запад достиг поворотного момента в Высокое Средневековье, когда интегральная схоластика уступила место номинализму, и западный человек стал воспринимать Бога отдельно от Творения, а человечество – отдельно от природы – подобное мнение высказал американский консерватор Ричард Вивер[1] в своей главной книге «Идеи имеют последствия» (1948). Хотя Чарльз признает, что этот парадигмальный сдвиг стал причиной возникновения науки, в то же время он «эффективно разрушил органическое единство реальности».

[1] Richard Malcolm Weaver, Jr (р. 1963) – американский учёный, преподаватель английского языка в Чикагском Университете. Прежде всего известен как формирователь консерватизма в середине 20-ого столетия, а также как специалист по современной риторике (Примеч. переводчика).

В итоге он приходит к выводу, что мы живём в Фаустовском кризисе[1]. Мы стали слепо гордиться нашими возможностями, пребывая в плену идеала прогресса, основанного на расширении нашего господства в материальном мире посредством науки и технологий. Мы забыли, что мы – не боги. Мы не желаем жить в гармонии с миром природы, в том числе познанием жизни в рамках «необходимых пределов природы», как выражается Чарльз, а скорее стремимся завоевать Природу и навязать ей нашу собственную волю, лишенную любого обязательства за гранью удовлетворения наших собственных желаний. И, следуя за Фаустом, мы обречены на уничтожение, если не вернёмся к традициям.

* * *

Британские члены королевской семьи сегодня, в соответствии с Британской Конституцией, не могут заниматься политической деятельностью. Но Чарльз неожиданно сделал анти-модернистский жест в своих выступлениях, книгах и посредством защиты филантропических инициатив под своим патронажем. Будучи ярым сторонником локального, он оказал поддержку проектам исторической реставрации в Великобритании и за границей, прежде всего, средневековых саксонских деревень в Румынии. Чарльз основал лондонскую школу для преподавания традиционных народных искусств и поддержания возрождения сельских ремесел Англии. (Например, он устраивает ежегодное соревнование по плетению изгородей на своей ферме в Глостершире). Он основал Педагогический Институт Принца (Prince's Teaching Institute) с целью подготовки учителей по обучению британских школьников их национальной истории и культуре, предметам, которыми, как он считает, опасно пренебрегают вследствие утрированного мультикультурализма и тенденций новомодной педагогики.

[1] «Фаустовская» цивилизация – характеристика, которую Освальд Шпенглер дал западноевропейской цивилизации (Примеч. переводчика).

Из всех участников движения защиты окружающей среды Чарльз наиболее склонен к полемике, которая обычно раздражает правых, и к архитектурной деятельности, что, как правило (но не только она!), раздражает левых. Принц выступает как убеждённый противник архитектурного Модернизма, осуждая модернистские здания и городское планирование как уродливые и бесчеловечные. В 1984 году Чарльз шокировал британскую элиту архитекторов речью, в которой он осудил запланированное расширение Национальной Лондонской Галереи как «чудовищный карбункул на лице горячо любимого и утончённого друга». В 1987 году он вновь разгромил клакеров[1]-модернистов, сделав колкое замечание во время обеда: «Вы должны отдать должное Люфтваффе: когда они уничтожали наши дома, они не заменяли их чем-то более отвратительным».

Не удовлетворившись обычным осуждением модернистской бессодержательности, Чарльз вложил свои деньги в альтернативные проекты. Он основал сообщество Новых Урбанистов в графстве Дорсет в поддержку пешеходов, чтобы восстановить древние модели сельского образа жизни. Критики нападали на него как на Диснеевского персонажа, но ему удалось завоевать расположение общественности. Принц кроме того открыл множество благотворительных учреждений, где преподавались традиционная архитектура и дизайн и демонстрировалось, как они способны оживить разрушенные городские территории.

Что бы ни думали о личных предпочтениях Чарльза, никто не может обвинить его в банальной ретроградности. Его взгляды на архитектуру и градостроительство имеют своим источником глубинное философское рассмотрение того, что архитектор Кристофер Александер[2] именует «языком шаблонов», нахо-

[1] Клакер – лицо, оплачиваемое или специально приглашенное в театр для аплодирования и скандирования с целью поддержки (или провала) некоторого номера или исполнителя (Примеч. переводчика).

[2] Кристофер Вольфганг Александер (англ. Christopher Wolfgang Alexander; род. 4 октября, 1936 в Вена, Австрия) – архитектор и дизайнер, создатель более 200 архитектурных проектов в Калифорнии, Японии,

димым во всех традиционных постройках и городах по всему миру. Он полагает, что красота является не вопросом субъективного предпочтения, но тем, что мы находим прекрасные формы и образцы, посредством которых устанавливаем «прямой контакт с архетипической моделью мироздания». Если это кажется подозрительно напоминающим Нью-Эйдж, возьмём в пример архитекторов средневековых соборов, создававших свои шедевры в соответствии с принципами дизайна, которые, как они верили, существовали в космосе.

Больше споров, по крайней мере, среди консерваторов, вызвала защита принцем окружающей среды. Прошлое поколение широко его высмеивало за то, что он хотел превратить свою тысячеакровую ферму в органическое производство, поскольку полагал, что индустриализация британского сельского хозяйства наносит вред земле и чувствительности современных людей, которые потеряли смысл связи с землёй, на которой прорастает их пища.

Дэвид Уилсон, человек, нанятый Чарльзом для управления имуществом, сказал мне, когда я посетил его прошлым летом, что изначально он был настроен весьма скептически к убеждениям своего босса относительно органики. Двадцать лет спустя Королевская Домашняя Ферма достигла ошеломляющего успеха, экономического и не только. В 1999 году хозяйство запустило свою собственную прибыльную линию органических продуктов; благодаря продаже были заработаны миллионы, которые пошли на благотворительность. То, что раньше рассматривалось как ретроградство принца, сейчас стало мейнстримом.

Мексике и в других частях мира. Создал и внедрял на практике (в сотрудничестве с Сарой Исикава и Мюреем Сильверштейном) “язык шаблонов” в архитектуре. В 1958 переехал из Англии в США, жил и преподавал в Беркли, Калифорния с 1963. Профессор Калифорнийского университета. В настоящее время проживает в Арундел, Суссекс, Великобритания (Примеч. переводчика).

Такое же отношение принц имеет и к охране окружающей среды, особенно к изменению климата. Это один из тех вопросов, который принц Уэльский считает главным в современной науке. В нравственном и в духовном плане Чарльз считает, что цивилизация не может быть стабильной, если человечество не найдет способа жить в гармонии с природой. По его мнению, изменение климата стало приговором цивилизации, которая презрела естественные пределы и превратила в фетиш экономический рост и материальное благополучие, поставив их над духовными ценностями. Если промышленная революция, начавшаяся с использования угля, и двадцатое столетие, питаемое нефтью, были гордостью цивилизации, то изменение климата, по убеждению Чарльза, - это возмездие. В 2009 году он сказал перед аудиторией в Бразилии, что мир находится на грани катастрофы и остановить глобальное потепление - «главная задача 21 века».

Другие склонны считать, что первостепенной задачей нынешнего столетия является борьба с радикальным Исламом. Но только не Чарльз, самый известный в Великобритании исламофил. При этом принц является преданным членом англиканской церкви; источник, близкий к его окружению, сообщил мне, что принц принимает причастие, становясь на колени на каменном полу в своей частной часовне в поместье Хайдроув. Чарльз также поклонник религиозной практики в рамках других почтенных традиций. Он регулярно посещает греческий православный монашеский анклав на горе Афон (его отец, принц Филипп, был членом греческой православной церкви), и настолько уважает тибетский буддизм, что это однажды стало причиной дипломатического инцидента, когда он бойкотировал государственный обед с китайским премьер-министром Цзян Цзэмином из солидарности с Далай-Ламой.

Но его любовь к Исламу является наиболее явной и, с учётом времени, самой спорной – среди его религиозных симпатий. То, чем Чарльз восхищается в Исламе, есть постулирование сущ-

ностного единства всех вещей. Невозможно читать его слова об Исламе, не вспоминая взгляды Рене Генона (1886-1951), французского традиционалиста, который принял суфийский Ислам и умер как шейх в Каире. Историк Марк Сэджвик даёт описание Генона и его круга: «Они были убеждены, что европейская цивилизация подошла к тотальному упадку, утратив память даже о тех вечных религиозных истоках, которые были единственной реальной основой для традиционной цивилизации. Генон и его последователи считали, что эти истины могут быть восстановлены по сохранившимся незападным религиям, в основном, индуизму, а также, что отдельные западные люди смогут добиться действительного духовного прогресса только путём вступления в такие сохранившиеся живые хранилища духовных истин, как суфийские ордена».

Фактически, Чарльз предан так называемой *«perennial philosophy»* («вечной философии»), поддерживаемой генонистскими традиционалистами, которая представляет собой ключ к пониманию его мировоззрения. «Вечная философия» («перенниализм») учит, что единый священный порядок и его вечные истины выражают себя при помощи различных религий и культур. Она не отрицает различия между отдельными традициями, но подчёркивает их сущностное единство и неразрывную мистическую связь всех вещей в божественном. В 2006 году, в своём выступлении на традиционалистской конференции, принц, уважительно процитировав Генона, сказал:

«...Учение традиционалистов ни в коем случае не следует понимать, как поиск возможности вернуть прошлое или просто установить различие между настоящим и прошлым. Это не их ностальгия по прошлому, - это стремление к священному и, если они защищают прошлое, это происходит потому, что в эпоху Премодерна все цивилизации были отмечены присутствием священного. Как я понимаю, их обращение к Традиции есть обращение к метафизической реальности и к основным

принципам, которые непреходящи и вечны, - они всегда были и будут».

Для принца Чарльза все возможные разногласия между мировыми религиями не имеют значения, поскольку они должны быть объединены в своей оппозиции злейшему врагу человечества: безбожному гедонистическому материализму современности.

* * *

Хотя многое в его мировоззрении созвучно современному консерватизму, Чарльз имеет своих критиков среди британских правых. Чарльз Мур, бывший редактор Daily Telegraph и The Spectator, говорит, что те, кто критикуют Чарльза справа, как правило, склонны «быть более жёсткими консерваторами, которые считают его тем, кого мы называем «бесхарактерным», склонным к сентиментальному отношению к старым вещам, отказываясь признавать необходимость в новых».

Мур, который называет себя сторонником принца, тем не менее, упрекает его в «романтическом» взгляде на мир Природы, который повлиял на его недостаточно скептическое отношение к проблеме глобального потепления и к слишком поспешной готовности ограничивать свободу личности. Он также ссылается на наивность Чарльза в отношении благих намерений некоторых исламских лидеров и его «опасной» некомпетентности в экономике.

«Он любит говорить, что у нас есть навязчивая идея экономического роста, которую он называет негативной», - объясняет Мур, – «Я бы сказал, что он изобретает ещё один способ делать людей более бедными. Если вы говорите, что обеспокоены бедными, и я верю в это, он делает всё, чтобы поддерживать политику, которая, как правило, делает бедных ещё беднее. Во всём этом присутствует изрядная доля непрактичности, почти сродни восстанию хиппи против современной экономической реальности».

Полемист Джеймс Делингпоул относится с резким пренебрежением к Чарльзу и его увлечениям. Делингпоул оценивает экуменизм принца как «глупость», особенно его снисходительность к Исламу, который Делингпоул саркастически называет «религией мира». Как и многие консерваторы Делингпоул разделяет отрицательное мнение принца об архитектурном Модернизме, тем не менее, он презирает Паундбери[1] как «аляповатую элегантность» и высмеивает эстетические предпочтения Чарльза, считая их «почти столь же бесвкусными, как и ужасы Модернизма, которые он критикует».

«Где существует реальная угроза, он, тем не менее, находится на защите окружающей среды», – продолжает Делингпоул. – Нет ничего плохого в принце, который разговаривает с цветами и может позволить себе оплату своих личных садовников, которые выращивают его органическую продукцию. Это становится проблемой там, где его личные хобби превращаются в проблемы общества. Он не может не быть первым, но он собирается стать конституционным монархом. В этом весь смысл компромисса, который блестяще выдерживает его мать: отказ от каких бы то ни было выступлений по политическим вопросам».

Чарльз Мур утверждает, что принц искренне старается быть беспристрастным и просто не осознаёт политических последствий своих позиций: но это недоразумение в случае персоны королевского рода может иметь серьезные последствия для монархии. В обличительном эссе 2004 г., опубликованном в Prospect, историк Тристрам Хант[2] предоставил свою самую жёсткую критику принца в контексте его вступления в рискованную область конституционного права. Хант отметил, что давнее чрезмерное беспокойство Чарльза проблемами окружа-

[1] Придерживаясь идей «нового урбанизма», принц Чарльз строит экспериментальный городок Паундбери, где все здания возводятся в согласии с эстетикой традиционной британской архитектуры (Примеч. переводчика).

[2] Tristram Julian William Hunt (р. 1974) – британский историк и член парламента от Лейбористской партии (Примеч. переводчика).

ющей среды, науки и культуры, недавно стало политизированным, помещая будущего британского суверена в потенциально нестабильное положение.

«Право суверена вмешаться в парламентский процесс основывается на том, что монарх является гарантом конституции; он дистанцирован от повседневной политики и вмешивается в нее только в экстренных случаях», – пишет Хант. – Можно ли доверить принцу Чарльзу эту в высшей степени важную задачу, если он сам в прошлом был замечен как политически ангажированный участник?»

* * *

Очевидно, все это не представляет большого интереса для американских консерваторов, для которых принц Чарльз не более чем культурный символ. Но в той роли, о которой мы, американцы, чаще всего ничего не знаем, Чарльз – это анти-модернист и реакционер, и поэтому он является положительной, поучительной, даже вдохновляющей фигурой, которая должна напомнить нам о нашем собственном традиционализме.

Послевоенный американский консерватизм представляет собой синтез традиционалистских и либертарианских школ. В то время как либертарианцы сосредоточены на вопросах экономики и государства, традиционалисты, как, например, Рассел Кирк[1], заняты социальными и культурными вопросами. Джордж Нэш писал: «Пока либертарианцы подчёркивали свободу личности в оппозиции к государству, традиционалисты видели в «предоставленном самому себе человеке» угрозу».

Сегодня киркианский традиционализм переживает затмение у американских правых. Кирк является одним из отцов-основателей современного консервативного движения, но, спустя почти 60 лет после публикации «Консервативного Мышления», сложно представить себе молодого Рассела Кирка – с его лю-

[1] Russell Kirk (р. 1994) – американский консервативный деятель, культуролог, политолог, историк, публицист, литератор (Примеч. переводчика).

бовью к миру природы, его философским скептицизмом в отношении рациональности и его озабоченностью культурной деградацией, вызванной безудержным капитализмом – находящим опору в правом спектре политики. Это признак снижения интеллектуального уровня консерватизма, и назвать кого-то «социальным консерватором» сегодня в большинстве случаев означает идентифицировать его с набожным человеком, который выступает против абортов и однополых браков, но в остальном является функционально либертарианцем.

Мы, американцы, можем обратиться к кому-нибудь, подобному принцу Чарльзу, который получил высокую оценку Роджера Скратона[1], как «традиционный консервативный последователь Эдмунда Бёрка, который считает, что общественные связи строятся скорее на доверии, чем на договорах о разделе добычи между живущими». Есть ли среди известных американских консерваторов те, кто говорят об этом пути? И те, кто думают об этом пути?

И хотя, учитывая особенности британской системы, Чарльз, возможно, нарушил законы разграничения политической территории, он являет собой поучительный пример того, как способны творчески работать консерваторы во имя возрождения культуры – вне политики и этатизма.

«Если вы верите в консерватизм как положительную силу, а не только негативную вещь, вы должны относиться с уважением к принцу Чарльзу, – говорит Мур. – *Он не просто говорит, что современные постройки ужасны. Он пытается помочь людям построить хорошие современные здания. Мы нуждаемся в большем количестве таких людей, которые станут работать на улучшение культурной, экологической структуры, с традиционной точки зрения».*

[1] Roger Vernon Scruton (р. 1944) – британский философ и писатель (Примеч. переводчика).

Будущий король Англии является членом того, что американский профессор литературы Роберт Инчаусти[1] описывает как «ортодоксальный авангард». Изучая в своей книге «Субверсивная ортодоксия» (2005) идеи современных христианских авторов, столь разнообразных, как Г.К.Честертон, Александр Солженицын, Уэнделл Берри[2] и Маршал Маклюэн[3], Инчаусти утверждает, что золотая нить, связывающая этих религиозно настроенных писателей, выражается в том, что «каждый из них делает гораздо больше, чем просто говорит «нет» модернизму, - они преодолевают пропасть между нашей тоской по духовному и концом научно-технического мира, в котором мы живём».

Эту пророческую контркультурную миссию принц Чарльз принимает как свой долг и свою судьбу. В «Гармонии» принц говорит своим читателям: «Мы не хозяева творения». В современной западной цивилизации трудно представить себе более глубокое консервативное заявление. Или более революционное.

12 марта 2012 года.

Перевод с английского Натэллы Сперанской

---

[1] Dr. Robert Inchausti – доцент английского языка в Калифорнийском политехническом государственном университете в Сан-Луис-Обиспо (Примеч. переводчика).

[2] Wendell Berry (р. 1934) – американский поэт, автор экономической и культурологической публицистики, фермер (Примеч. переводчика).

[3] Ге́рберт Ма́ршалл Маклю́эн CC (англ. Herbert Marshall McLuhan, 21 июля 1911 – 31 декабря 1980) – канадский философ, филолог, литературный критик, теоретик воздействия артефактов как средств коммуникации. Получил широкую известность благодаря исследованию формирующего воздействия электрических и электронных средств коммуникации на человека и общество (например, в концепции «глобальной деревни», «абсолютно обеспечивающей несогласие по всем вопросам» – McLuhan: Hot & Cool, NY, Signet Books published by The New American Library, Inc., 1967, p. 286).

Марк Сэджвик

ТРАДИЦИОНАЛИЗМ В ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКОМ КОНТЕКСТЕ

Новый Университет-3, 3 мая 2012 года



Впервые я встретил господина Дугина в августе 1999 года, с того времени многое изменилось, как в России, так и во всём мире.. С 1999 года я наблюдал за развитием традиционализма в России пристально и с большим интересом, насколько это было возможно для человека, совершившего ошибку еще учась в школе, полагая, что испанский язык будет более полезным, чем русский.

Я говорю сегодня как исследователь, и как историк. Историки любят прослеживать историю вещей, исследователи предпочитают классифицировать вещи. Я уверен, что аудитория присутствующая здесь в этот вечер, уже достаточно знакома с историей традиционализма, которая, так или иначе, велика и сложна, поэтому я остановлюсь на классификации. И буду описывать ее по двум направлениям. Во-первых, отмечу, что традиционализм во многом есть уникальное явление. Во-вторых, я предположу, что традиционализм в свою очередь является

частью еще большего явления, феномена, который появился в Западной Европе задолго до рождения Рене Генона.

Традиционализм представляет собой уникальное явление в плане того, что мыслители традиционализма ведут исследования на протяжении многих лет; уникально оно и в виду своей интеллектуальной когерентности. Традиционализм явно отличается от любой другой системы.

Традиционализм также уникален тем, что традиционалистской мысли присущи некоторые фундаментальные характеристики, которые остались неизменными с 1920-х годов. С 1920-х годов по нынешний день были другие, более широко известные системы мысли и действия, идеологии, которые восходили и ниспадали, либо которые взошли, и теперь обречены на падение. Тем не менее, по мнению многих, традиционализм крайне важен, необходим, и могуществен сегодня, как и почти сто лет назад.

Несмотря на это, есть различия в той значимости и весе, который имел традиционализм в разных местах в разное время. Он отвечал различным потребностям в Париже перед Второй Мировой Войной и в Шахском Иране, и он по-разному отвечает на различные обстоятельства сегодня в России, в Западной Европе и в Северной Америке. Эти различия, однако, не меняют того фундаментального восприятия и понимания, на котором всегда был основан традиционализм, и на котором основан и сегодня.

Тем не менее, несмотря на свою уникальность, традиционализм также может быть классифицирован как часть большего, перекрывающего явления.

Первое из этих явлений – ответ модерну. Само слово «модерн», «современность», было выдумано теми, кто задавался вопросом, чем это “странное явление” может быть, и хотя некоторые из таких заинтересованных людей приветствовали и даже приняли современность, тем не менее, еще большее коли-

чество людей было встревожено этим явлением, в частностях или в целом.

Ответы на современность часто так же враждебны, как сам модерн. Романтизм был враждебным ответом на современность, с его открытиями красот дикой природы и важности не рациональных частей человеческого существа и человеческого общества. Сначала марксизм был отказом от модерна, современности, хотя позже он стал одной из форм модерна. Так называемый постмодернизм, с его фундаментальной критикой установок модерна, является еще одним авангардным ответом на модерн.

На самом деле, вероятно, было больше анти-модернистов, чем модернистов, и можно даже утверждать то, что одной из главных характеристик модерна является его анти-модернизм. До возникновения модерна не было никаких анти-модернистов.

Будучи частью более широкого явления ответа на модерн, традиционализм также является частью более широкого явления эзотеризма. Это стандартный вариант для многих западных ученых, пытающихся понять современность. Генон позже дистанцировался от французских эзотерических кругов и стал одним из их суровых критиков. Тем не менее, именно в этой среде он приобрел множество идей, которые позже различными путями развились в традиционализм. Мы часто наиболее критичны к тому, что более всего другого ближе нам.

Традиционализм, как я уверен, вы знаете, дает свое собственное определение того, что он называет эзотеризмом (не эзотерикой); и это определение, возможно, является более влиятельным в мире в целом, чем определения, используемые академическими учеными. Традиционалисты проводят очень принципиальное различие между внешним и внутренним, между батин (batin) и захир (zahir) (в арабской терминологии), и идентифицируют, отождествляют батин, внутреннее или эзотерическое с philosophia perennis, вечной философией.

Традиционализм также является частью более крупного явления – ответа на религиозное разнообразие. Это было проблемой в Западной Европе, по крайней мере, с семнадцатого века. До этого, многие западные европейцы были хорошо осведомлены о том, что существуют другие религии, кроме той, в которой они сами были воспитаны, но ответ на это был простым: все остальные либо ужасно заблуждались, либо были явными сатанистами.

Тем не менее, к семнадцатому веку, интеллектуальная жизнь в Западной Европе постепенно возрождалась после двух проблем, из которых наиболее серьезным явился, вероятно, коллапс порядка и цивилизации, который длился почти тысячу лет. Другой проблемой была практика католической церкви в определении того, что является истинным, а что нет. По мере того, как эти две проблемы ушли в прошлое, возродилась свобода мысли и запрос на свободный интеллектуализм, и определенные люди стали по-новому задаваться вопросом о том, как наилучшим образом может быть понято разнообразие человеческих религий, верований и практик.

Среди них был сэр Исаак Ньютон, известный сегодня по своим работам по естественным наукам. Ньютон, на самом деле считал, что его работы по истории религий были гораздо важнее, чем его работы по естественным наукам. Он является одним из авторов подхода религиозного многообразия, которое стало известно как Деизм.

Деизм был многими подвергнут критике как форма атеизма, и в некоторых случаях являлся таковой. Деизм критиковали за возвышение человеческого разума над трансцендентным, что в некоторых случаях имело место. Но, тем не менее, в некоторых случаях концепция эзотерической истины деизма была, по сути, формой вечной философии, которая так важна для традиционализма. Ньютон и Генон, в этом отношении являются аспектами одного и того же явления.

Наконец, по крайней мере, во многих частях света традиционализм чаще всего ассоциировался с суфийскими орденами, воспринятыми как наследники вечной философии. Таким образом, традиционализм также является частью более обширного явления “Нео-Суфизма”. Есть большое множество разновидностей нео-суфизма, включающих самые разнообразные подходы к проблеме правильного соотношения между исламом, как его обычно понимают, и поведением суфиев неисламского происхождения.

Ни одна другая форма нео-суфизма не следует тем же подходам, что традиционализм, но опять же, традиционализм есть частное явление более обширного явления. И в свою очередь нео-суфизм сам отчасти является ответом на модерн. В движении романтизма, Гете был одним из первых европейцев, очарованных суфизмом. Кроме того, нео-суфизм часто является формой эзотеризма, и ответом на проблему религиозного разнообразия.

Традиционализм, в таком случае, является уникальным в своем собственном языке, и как система, пережившая много других систем с 1920-х годов. Но в той же степени, в какой традиционализм является уникальным, он также является частью четырех основных явлений:

1) враждебной реакции на модерн, которая началась с самим модерном;

2) эзотерики, которая была частью религиозности, по крайней мере, начиная с Плотина, в конце античности;

3) ответа на разнообразие религий, столь важного для Ньютона,

4) и, во многих частях мира, но не во всех - нео-суфизма.

Перевод с английского Ваана Минасяна

Натэлла Сперанская

ТРАДИЦИОНАЛИЗМ КАК ВРЕМЯБОРЧЕСТВО

(Размышления о конференции по традиционализму)[1]

Труд «Ориентации» Эвола начинает с заявления: «Хватит тешить себя оптимистическими иллюзиями. Сегодня мы находимся в конце цикла». Наши формулировки для тех, кто живут в ожидании оптимистических прогнозов, будут поистине смертоносными. Здесь и сейчас мы должны задать вопрос: КТО выстоял среди этих руин? Где сейчас эти люди и почему они есть? И самое главное: что мы можем сделать, чтобы они не исчезли, не сломались, не растворились, не сдались и не предали те принципы, которые они имеют смелость отстаивать? Наша задача заключается в создании новой интеллектуальной элиты, состоящей из людей, способных к трансцендентному действию. Генон понимал под этой элитой тех, чьей целью был вызов перемен на Западе, перемен, что заключались в кардинальном изменении ментальности.

Современное человечество одержимо «демоном движения». Об этом хорошо написал Стефан Грабинский в одноимённом сборнике. Тем не менее, эта одержимость, mania очевидным образом повлекла за собой диайрезу особого рода. Мысль и действие не просто отделены друг от друга – они находятся на стадии своего перехода в открытый антагонизм. Человек всё более отдаляется от способности практического воплощения идей. Мы уже не говорим о его неуклюжем мышлении, совершенно отличном от мышления как высшей способности человека. Современный человек поступил с мышлением так, как не-

---

[1] Конференция состоялась 15-16 октября 2011 года в подмосковном городе Звенигород.

когда поступил с Речью, Словом, заметив его бессмысленным бормотанием. Здесь мы рассуждаем о зазоре между мыслью и действием, теорией и практикой. Спешка не означает осмысленность. Человек движим свои демоном, демоном материи, демоном количества, множества, производства, но это не есть движение мысли, чья скорость должна была врываться в онтологические бездны. Современный человек – что спешащий юркий муравей – настолько столь же активный в собирании тленных личинок, насколько мелкий в великих поступках и интеллектуальных взлётах. Это не то движение, которое влечёт за собой глубинные изменения в историческом процессе. Это не то движение, которое значит хоть что-то для космических циклов и по-настоящему важных событий в судьбах человечества.

Крайне важно знать не только КАК действовать, но и КОГДА действовать. Люди совершенно не учитывают кайрологический (от греч. кайрос) фактор. Кайрос – это не просто благоприятный момент, как принято считать. Изначально это слово толковалось как «нить, сплетённая с другими нитями, которые она пересекает под прямым углом». Бернар Галле называл кайрос «местом встречи вертикальных и горизонтальных нитей». Кайрос нельзя высчитать. Кайрос (подлинное время) не есть хронос (формальное время), он находится за пределами линейного течения. Это внезапный, лёгкий, крылатый бог, вечно юный, вечно неуловимый. Греки изображали его с прядью волос на голове. Кайрос можно «схватить за чуб». Только интеллектуальная интуиция способна помочь нам сделать это. Галле указывает на ещё одно значение кайроса – на этот раз в «Илиаде» Гомера – там он представлен как слабое место в доспехах воинов. «Кайрос – это зияние в броне, слабое, наиболее уязвимое место в ткани, на котором держатся распределение и порядок нитей». У П.Тиллиха читаем: «Мое время еще не настало», – было сказано Исусом (Иоан. 7, 6), и затем оно пришло: это – кайрос, момент полноты времени». Лишь когда оно пришло, имеет смысл действовать. Только тогда действие безошибочно, ибо направляемо волей,



не знающей преград и остановок. Кайрос есть то, что призвано устранить зазор между мыслью и действием. Попытка поймать кайрос представляет собой хроноклазм, или «времяборчество».

Мы вплотную подошли к периоду, который будет отмечен Эрайгнисом, событием, которое мы готовим. Я не побоюсь выйти за границы данных определений и указать на то, что кайрос может быть воплощён именно в нас – людях, стоящих на руинах мира. Отстаивая вечные ценности, мы побеждаем время. Те, кто не заметят нас, упустят кайрос. Это не нам нужно ждать, когда настанет благоприятный момент и наши знамёна поднимутся над расколотым миром. Это другие должны поднять глаза и осознать, что мы уже отпечатали на становлении знаки Иного Бытия.

После конференции «Against Post-Modern World» я пришла к пониманию, что современная ментальность начинает меняться. И одновременно я вижу, как расширяется пропасть между одними и другими.

Да, нынешняя цивилизация выбрала материальный путь развития, и мы наблюдаем постепенное опустошение сакрального пространства. Но и в этих условиях есть те, кто дерзают мыс-

лить опасно. Темы, которые были затронуты на этой конференции, заставляли не просто размышлять о деградации и упадке современного мира. Они побуждали к поиску решений, к поиску ответов. Ответов традиционализма на вызов постмодерна. Александр Дугин озвучил тезис: неоплатонизм есть традиционализм, поскольку их денотаты совпадают. И это неоспоримо.

В тех условиях, в которых мы находимся, невозможно получить подлинное посвящение. Как Сократ мы должны отказаться от инициации. То, что предлагает нам мир в качестве посвящения, слишком пародийно. Но у нас есть путь к источнику, к Традиции. Мы должны обратиться к Платону, которого Генон считал не философом, а метафизиком, мы должны обратиться к неоплатоникам, к Пифагору, чьё знание было чисто инициатическим.

Конференция «Against Post-Modern World», на мой взгляд, показала, что Россия, о чьей великой миссии часто говорится, становится оплотом духовности и интеллектуализма. Сдержать текущие деструктивные тенденции можно только посредством постоянной работы мысли, и посредством воспитания, создания интеллектуальной элиты, опирающейся на принципы высшего порядка. Итальянский шейх Абд Аль-Вахид Паллавичини был восхищён тем, что Александру Дугину удалось создать уникальную школу традиционализма в России. Мы вправе говорить о своей силе и грядущем подъеме именно потому что в нашей стране есть такие мыслители, как Александр Дугин, Гейдар Джемаль, Юрий Мамлеев. И не смотря на то, что Евгений Головин покинул этот мир, то великое наследие, что он оставил нам, это ворота в вечность.

Перед традиционалистом неизбежно встаёт один вопрос: как ему, человеку дифференцированному, человеку вертикальной ориентации, вести себя по отношению к современному миру? Вопреки царящей бездуховности, он отстаивает традиционные ценности, и тем самым бросает этому миру вызов.

Нельзя просто констатировать упадок, нельзя ограничиваться перечислением ужасающих процессов кали-юги. Традиционализм подразумевает активную позицию. Я призываю: давайте мыслить опасно. Давайте действовать и рисковать. Давай переживать мир как могущество.

Кайрос вошёл в мир через нас.

Reza Shah-Kazemi

ECKHART'S IMAGE OF THE EYE AND THE WOOD: AN ANALOGY WHICH EXPLAINS 'ALL THAT I HAVE EVER PREACHED ABOUT'[1]

To speak about Meister Eckhart is to speak about spiritual realization. Almost every single sermon of this master of Christian metaphysics and spirituality is 'realizational': each one of them issues an imperative summons to realize – to 'make real' – the 'one thing needful'. Now this 'one thing' is difficult to grasp, impossible to define, but the need for it enters into the very definition of human consciousness. How then to express it, and to express it in a way which heightens our sense of need for it, at the same time as pointing the way to the fulfilment of this need? Eckhart provides a particularly compelling model of how to express the inexpressible, and is certainly one of the most successful 'preachers' known to us, if our criterion of 'success' be this: rendering the imperative of spiritual realization not just intelligible but irresistible. One of the central aspects of this success lies in Eckhart's use of images, analogies, metaphors, symbols–all of which, in different ways, do not so much express an ingenious use of language, as elicit the spiritual move required of all of us: just as the image is one step removed from that

[1] Sacred Web: A Journal of Tradition and Modernity. Volume 10. [ISSN 1480-6584, Vancouver, Winter 2002]. This is the text of a lecture given at the Eckhart Society Annual Conference, Plater College, Oxford, August 23. It summarizes the most important points made in the chapter on Eckhart in the forthcoming publication, Paths to Transcendence: Shankara, Ibn Arabi and Meister Eckhart on Transcendent Spiritual Realization by Reza Shah-Kazemi (State University of New York).

of which it is an image, so our consciousness is called to move from its outer surface to its own inner depth.

Eckhart's communication of spiritual realities through verbal means, whether this be through images, analogies or doctrinal expositions, arises from this inner depth, and does not merely point to it:

"Whatever can be truly put into words must come from within, moved by its inner form: it must not come in from without, but out from within. It truly lives in the inmost part of the soul". (I:283)[1]

Every image that is most 'moving', then, should be seen as a surging up, from within, of the reality expressed by the image; it is a living reality, within the inmost part of the soul, that calls out to be communicated, rather than just a mode of speech that reaches out for a goal as yet unconsummated. Hence for Eckhart, inner realization must come first, and then its verbal expression will effectively convey, if not the intrinsic reality of the experience itself, then at least that aspect of the realization which is communicable.

But it is not just communication which is dependent on realization: comprehension by the hearer is also proportioned to realization; this is made clear by Eckhart in his discussion of the deepest meaning of poverty. He pleads with his listeners:

"I beg you to be like this in order that you may understand this sermon: for by the eternal truth I tell you that unless you are like this truth we are about to speak of, it is not possible for you to follow me. (II:269) In other words, a particular mode of being is an essential component of understanding. Something 'like' the poverty of which he is to speak is thus a kind of opening through which the meaning of profound poverty may enter the soul, and help bring to fruition that partial mode of poverty that is already existent and which prefigures, by its very intention, the complete or integral poverty in question here. In other words, one has to be poor, already, in order to understand poverty; one has to abandon one's apparent richness,

[1] All sermon references are to Meister Eckhart–Sermons and Treatises, (vols I-III) Translated and Edited by M. O'C. Walshe (Longmead: Element Books, 1987,1989).

one's self-sufficiency, one's own will: He who has abandoned all his will savours my teaching and hears my words." (II:144)

With this as our background, let us turn to the sermon (number 60) containing the eye-wood image:

"As I was coming here today I considered how to preach to you clearly so that you would understand me properly, and I hit upon an analogy. If you can understand it, you will be able to grasp my meaning and get to the bottom of all that I have ever preached about. The analogy is with my eye and wood. When my eye is open it is an eye: when it is shut it is the same eye; and the wood is neither more nor less by reason of my seeing it. Now mark me well: Suppose my eye, being one and single in itself, falls on the wood with vision, then though each thing stays as it is, yet in the very act of seeing they are so much at one that we can really say 'eye-wood', and the wood *is* my eye. Now, if the wood were free from matter and wholly immaterial like my eyesight is, then we could truly say that, in the act of seeing, the wood and my eye were of one essence. If this is true for material things, it is all the more true of spiritual." (II:103-4)

It is useful to dwell on these striking words; to try to imagine the effect they would have upon Eckhart's listeners. It is a simple image, and yet it is said to contain the essence of everything he ever preached about. We do not think he is exaggerating in making this bold claim. For in this image we discern, first and foremost, an intimation of the principle of union, for which Eckhart is of course renowned; but we also find an indication of the path to that union, that is intellective perception of the transcendent truth, a perception which implies self-effacement and methodic concentration; a concentration which is transformed, by grace, into realization of identity with the transcendent truth; a truth which is thereby revealed as one's own deepest being. Transcendent truth is thus transfigured into immanent reality by the grace that is both elicited and constituted by intellective perception of, and pure concentration upon, the Absolute. This is the core of my interpretation of the image. Now I

have to substantiate this interpretation, and the best way to do so is to refer, of course, to other parts of his teachings.

First, though, let us make the following observations. The eye remains quite distinct from the wood when considered apart from the vision wherein the two are united; and the wood does not change by virtue of being seen by the eye. We can interpret this to mean that the Absolute, as the ultimate spiritual object of the intellective vision, is not affected in its transcendent essence either by being 'perceived' or not perceived; the change in question relates to the eye which so completely enters the wood in the act of vision that it becomes one with it; while a complete identity of essence on the level of matter is precluded due to the principle of separativity inherent in matter, such is not the case in the spiritual domain, where the lower is assimilable by the higher. For material multiplicity veils spiritual unity, spiritual unity contains all possible material things in eternal, perfect and infinite mode: to say 'spiritual' is to say 'universal', hence the more spiritual a thing is the more inclusive and thus universal it becomes:

"[A]ll spiritual things are raised above material: the higher they are raised, the more they expand and embrace material things." (II:10)

Now we have to ask: what is the object that the intellect focusses upon, and how does it do so, and with what part of the intellect? As regards the question of the object, the Absolute, we appear to be faced with a contradiction. For, again and again, Eckhart reminds us that the pure Absolute, the essence of God, the Godhead, beyond all being, cannot be conceived–how, then, can it be perceived? Human conceptions of the essence of the Divine constitute so many veils over it, for 'it is its nature to be without nature. To think of goodness or wisdom or power dissembles the essence and dims it in thought. The mere thought obscures essence.' (II:32)

"… goodness and wisdom and whatever may be attributed to God are all admixtures to God's naked essence: for all admixture causes alienation from essence." (II:39)

All human conceptions of the essence are thus creaturely and imperfect. What *can* be conceived of God is His being *qua* Creator, Judge, and so on. In other words, one can conceive of Him as the uncreated correlate of the created universe; but his Essence, the Godhead, is not exhausted by this dimension of His being:

"God, inasmuch as He is "God", is not the supreme goal of creatures ... if a fly had reason and could intellectually plumb the eternal abysm of God's being out of which it came, we would have to say that God, with all that makes Him "God" would be unable to fulfill and satisfy that fly!" (II:271)

The intellect can plumb the 'eternal abysm' out of which God, qua Creator, arose; in other words the intellect is intrinsically capable of discerning that there is, beyond God, a truly transcendent reality, a pure absolute that is not relativized by contact with any created realm. It is not enough to say that God is pure being, because being is itself a relativity, albeit the most indeterminate of all relativities.

"Masters of little subtlety say God is pure being. He is as high above being as the highest angel is above a midge ... when I have said God is not a being and is above being, I have not thereby denied Him being: rather I have exalted it in Him. If I get copper in gold, it is there ... in a nobler mode than it is in itself." (II:150-151)

So we can conceive of being and its relativity, together with the fact that being is exalted in God, while God is relativized by association with being; but the very conception of being as a limitation bears within itself the *implication* of that which goes beyond this limitation: the truly Infinite, the Godhead beyond Being. The pure Absolute is thus implied within our conception of the relativity of God, or in Hindu terms, the *para Brahman* (the 'supreme' Absolute) is implied within the conception we have of the *apara Brahman* (the 'non-supreme' Absolute). But this only pushes further back the problem with which we began: if that which is conceivable is by that very token, relative, is this Godhead – ultimate object of intellectual vision – not relativized by the very fact that the intellect can indeed conceive of it, even if this conception pertains to that which

is beyond all conception? No, because one can answer, with Eckhart, that if the intellect is capable of conceiving of this transcendent Essence, it is because, in its essence, it is not other than It:

”There is a power in the soul ... If the whole soul were like it, she would be uncreated and uncreatable, but this is not so. In its other part it has a regard for and a dependence on time, and there it touches on creation and is created. To this power, the intellect, nothing is distant or external… This power seizes God naked in His essential being. It is one in unity, not like in likeness.” (I:190)

We have here a metaphysical version of the classical ontological proof of God: whereas for St. Anselm, the reality of God is proven by the human capacity for conceiving Him, for Eckhart, the relativity of God as Creator is proven by the intellectual capacity to conceive of the Essence which surpasses this relative dimension of the divine nature; and this intellectual capacity, in turn, proves or expresses the spiritual capacity for realizing identity with that Essence.

It is important to note Eckhart's distinction between the two parts of the soul mentioned in the above citation. That part of the soul that 'has a regard for time' and that 'touches on creation' is created. The uncreated part, however, the intellect, transcends time and space, and is directed to the transcendent realm. Elsewhere, he distinguishes between two degrees or levels within the intellect itself; he describes the lower powers in terms of the lower intellect, anger, desire and the senses. The higher powers are: the higher intellect, memory and will. Now when one is concerned with 'seizing God naked in His essential being', all cognitive contents of the intellect, all the images stored in the memory, all exercise of one's own will, must be transcended. What then remains is but the ground or essence of the soul, the imageless silent centre 'for no creature ever entered there, nor has the soul there either activity or understanding … this part is receptive to nothing save only the divine essence without mediation. There God enters with His all, not merely with a part'. (I:3)

The intellect, then, while being one in itself, is nonetheless extrinsically differentiated in accordance with the ontological plane of its

operation: when focussing on the created order it is itself endowed with a created aspect and is moreover individualized in proportion to its contact with that order; but when reposing within itself, having been re-absorbed back into its source, it is wholly uncreated, and it is universalized to the extent that its one-ness with the 'naked being' is realized. However, to make contact with this uncreated substance of the intellect, grace is indispensable:

”A master who has spoken best of all about the soul says that no human wit can ever come to know what the soul is in her ground ... What we can know of it must be supernatural: it must be by grace.” (I:190)

The natural resources of the personal intellect are insufficient to grasp the source of the intellect, the 'spark' of the soul which transcends the soul itself even while mysteriously residing within it. This co-incidence of presence and transcendence can only be understood if the notion of depth comes to denote height: the spark in the depths of the soul **is** that transcendent source whence flow the powers of the intellect. That which flows cannot turn back and grasp the source of its own flow–therefore the natural functions of the intellect must be stilled as the condition for that miraculous re-flux or 'inflowing' back to the source; and this can only be a supernatural operation, an act of divine grace, the result of which is that the point of actual consciousness is transported into the immanent depth that the ground of the soul is.

We can therefore assert that the essential preliminary function of the intellect in Eckhartian terms is to establish the distinction between itself – consciousness – and that of which it is conscious– outward things – and to be dissatisfied with all such objects of consciousness in the very measure that they can be conceived of in distinctive fashion. This involves the ruthless rejection of all ideas and images, traces in the mind of external existents which all imply and entrench the nothingness of alterity. In other words, one's concentration on the Absolute must be absolute; it must not be tainted

with any distraction by the relative. In cognitive terms this means that one must 'unknow,' or strip away, all contents of thought:

"There must be a stillness and a silence for this Word to make itself heard. We cannot serve this Word better than in stillness and silence: there we can hear it and there too we will understand it aright–in the unknowing. To him who knows nothing, it appears and reveals itself." (I:20)

To thus 'unknow' means in concrete terms to in-gather all the powers of the soul, interiorizing them for the sake of unitive concentration; concentration, not on this or that image, but on the Truth itself in the inmost depths of silent stillness:

"(we must) concentrate all our powers on perceiving and knowing the one, infinite, uncreated, eternal truth. To this end, assemble all your powers, all your senses, your entire mind and memory; direct them into the ground where your treasure lies buried."(I:19)

The 'unknowing' thus pertains to all modes of the individual powers of the soul: pure concentration is an ignorance, so far as the individual is concerned, for it subsumes within itself in undifferentiated mode all aspects of the soul's functioning, resulting in a 'modeless mode' of ignorance, a void, a virginal receptivity, which accepts only the influx of the divine Being, Truth and Blessedness. This is the 'treasure' that lies buried deep beneath the superficial layers of cognition which are so many veils over it[1].

As regards images, not one, however exalted, is to remain. Even the image of Christ is to be resisted and excluded. Eckhart quotes the words from the Gospel of St John, chapter 16, verse 7:

"It is expedient for you that I should go away from you, for if I do not go away, the Holy Spirit cannot come to you."

And he comments:

[1] This evokes for us the Islamic etymology of *kufr,* disbelief: the primary meaning of the word refers to the idea of 'covering over'. The kafir is not just the disbeliever but also the farmer who 'covers' the seed with earth. Faith and, at a deeper level, gnosis, can be likened to treasure, buried within the earth of forgetfulness.

”This is just as if he had said: “You rejoice too much in my present form, and therefore the joy of the Holy Ghost cannot be yours.” So leave all images and unite with the formless essence.” (III:128)

Eckhart’s position becomes more intelligible when the notion of ‘image’ is understood, along with the corresponding state of freedom from all images. In the Birth of the Word in the soul, all things are attained, not as phenomena in the transient realm but as noumena, in their objective reality within God; as phenomena they are perceived as images refracted through the limited and hence distorting prisms of creaturely consciousness, but as noumena within the divine principle, they are grasped as they really are. It is for this reason that Eckhart maintains that we must be free of all images in our quest for the reality of God. If any image–whether noble or base–is present in the mind, God must necessarily be absent:

”The least creaturely image that takes place in you is as big as God. How is that? It deprives you of the whole of God. As soon as the image comes in, God has to leave with all His Godhead ... Go right out of yourself for God’s sake, and God will go right out of Himself for your sake! When these two have gone out what is left is one and simple. In this One the Father bears His Son in the inmost source.” (I:118)

Now it is important to bring in at this point the following crucial principle, for which Eckhart was accused of coming close to heresy, that of the nothingness of the creature:

”All creatures are pure nothing. I do not say that they are a little something, or anything at all, but that they are pure nothing.” (I: Note C, No. 26)

The creature is nothing because in itself it is an implicit negation of all that which is excluded by its own limitations: to negate that which is unconditionally Real is to be negated by it, hence to be reduced to nothingness. God alone, or Oneness alone, is pure affirmation, for:

”One is the negation of the negation and a denial of the denial. All creatures have a negation in themselves: one negates by not being

the other ... but God negates the negation: He is one and negates all else, for outside of God nothing is.” (II:339). So just as the creature as such is a pure nothing, and must be negated, if the pure positivity of the One is to be affirmed, so the image of creaturely objects is a pure nothing, and must be excluded from consciousness if spiritual concentration is to be perfect. One observes here a cognitive reflection, in the domain of spiritual method, of an ontological process, in the realm of metaphysical reality: the abstention from all images is the negative aspect of unitive concentration, and this reflects and prefigures that self-effacement which is the negative aspect of unitive realization: no sooner is the self effaced –‘gone right out of itself’– than the immanent Godhead is realized, in a union which precludes all exclusive affirmation of either of the self or of God: the Godhead alone abides in this union:

”Where two are to become one, one of them must lose its being. So it is: and if God and your soul are to become one, your soul must lose her being and her life. As far as anything remained, they would indeed be united, but for them to become one, the one must lose its identity and the other must keep its identity. “(I:52)

As regards the positive aspect of unitive concentration, the uncreated essence of the intellect – the ‘citadel of the soul’, the ‘spark’, the inmost light of consciousness – this seeks, not some object apart from itself, but its own inner infinity. To the essence of the intellect ‘nothing is distant or external’. In other words, in true intellection or spiritual vision, the object and the subject are identical. If there is a certain interdependence, a certain correlation or even a mutually imposed shared relativity, between the created soul as subject and the Creator as object, there is, as between the ground of the soul or the essence of the intellect, and the absolute Godhead, not so much a correspondence as a total identity. In Sermon 60, after mention of the eye-wood image, Eckhart states that the soul’s inmost consciousness, its ‘spark’ does not seek God as Father, Son or Holy Ghost, nor is it satisfied with divine being; rather, “it seeks to know whence this being comes, it wants to get into its simple ground, into the silent

desert into which no distinction ever peeped, of Father, Son or Holy Ghost. In the inmost part, where none is at home, there that light finds satisfaction, and there it is more one than it is itself." (II:105)

This inmost part of the soul is thus more one than it is itself; it is somehow in the soul, but absolutely not *of* it[1]. Its true identity is thus not even located within itself: it is more *one* than it is itself. Total selflessness is thus integral to true oneness; or let us say, selflessness is the shadow cast by oneness, a oneness that brooks no otherness. This oneness, being absolute, cannot therefore be anything but the supreme Godhead, the One. Thus the oneness within the unfathomable depth of the soul is only truly 'satisfied' in the 'One' that utterly transcends the God of the Persons–the 'multiple' God, we might even say:

"The infinite God who is in the soul, He grasps the God who is infinite." (II:259)

The object of concentration is therefore not some separate entity 'out there'; it is the subject's own deepest reality: the object of vision – the 'wood' of the Absolute, immanent within the soul – is thus to be understood not as some fixed object, but as an infinite process, something which has a beginning but not an end; it is a centre which unfolds in infinitude. Thus the passage from the created to the uncreated part of the soul is an inverse reflection – in depth, and subjectively – of the passage from God to the Godhead – in height, and objectively; transcendent height is thus identical with interiorization in depth. This principle, which is so important in understanding Eckhart's perspective, is established in the following sentence:

"The deeper the well, the higher it is; height and depth are one." (III:53)

And also in this passage:

"God is brought down, not absolutely but inwardly, that we may be raised up. What was above has become inward. You must be internalized, from yourself and within yourself, so that He is in you. It is not that we should take anything from what is above us, but we

[1] The Sufis describe themselves as being in the world but not of it.

should take it into ourselves, and take it from ourselves, and take it from ourselves into ourselves.” (II:46)

We interpret this as follows: The ‘highest’ is revealed as the ‘inmost’ only when consciousness is most fully interiorized; it is thus that the highest is taken ‘into ourselves’; taking it ‘from ourselves’ means understanding that our inner substance is itself the ‘highest’ inasmuch as this is immanent in all that exists; and finally taking it ‘from ourselves into ourselves’ means sublimating the outer personal consciousness–an exteriority which implies alterity–within the inner unitive dimension, wherein no differentiation subsists. The notion of not taking ‘anything from what is above us’ can mean, in this perspective, not attempting to appropriate to one’s outer being any properties relating to the transcendent aspect of God: one observes the crucial principle that the transcendent is realizable only by way of immanence, an interiorization to a point in consciousness which transcends by way of depth the empirical consciousness of the outer ego. In another description of the state of union between the soul and the uncreate, Eckhart says:

”When the soul has got so far it loses its name and is drawn into God, so that in itself it becomes nothing, just as the sun draws the dawn into itself and annihilates it.” (III:126)

The dawn experiences a loss of identity as dawn, but this loss is infinitely compensated by the brilliance of the rising sun, before which no ‘dawn’ can subsist; the dim light of dawn must be annulled, but only by a light infinitely more radiant, and so it is with the soul: the limited light of its intellect must give way to the infinite light of the Absolute.

In another sermon Eckhart says that the light by which the intellect sees must be the light of the Absolute if it is to see the Absolute as It is in Itself:

”Supposing my eye were a light, and strong enough to absorb the full force of the sun’s light and unite with it, then it would see not only by its own power, but it would see with the light of the sun in all its strength. So it is with the intellect. The intellect is a light, and if I

turn it away from all things and in the direction of God, then, since God is continually overflowing with grace, my intellect becomes illumined and united with love, and therein knows and loves God as He is in Himself.' (II:281)[1]

This extract also helps to underline the methodic necessity of unitive concentration: the intellect, stripped bare of all contingent content, must concentrate on the exclusive reality of God so that, by virtue of its own uncreated substance, it may be sublimated within the uncreated light of God; one observes here a useful clarification of the point made earlier about the implication of the intellect's capacity to conceive the supra-ontological essence: the eye of the intellect can only gaze on the light of God because of the affinity–and, in the final analysis, identity–between its own uncreated substance and the uncreated reality of God.

This analogy is useful in elucidating the nature of pure, unitive concentration which may be envisaged as the methodic counterpart to this transcendent intellectual vision: what, a priori, is a focussing of attention on the supreme object that transcends the personal intellect, becomes, through methodic concentration, a realization of identity with that object, but not as object, rather as immanent subject, the very word 'con-centration' suggesting this process of assimilation within one's own centre, a 'taking from oneself into oneself'.

This is also implicit in Eckhart's insistence that 'whatever a man draws into himself or receives from without is wrong'; one must not consider God as outside oneself, 'but as one's own and as what is within oneself'. (II:136) In other words, it is one's deepest oneself which in reality furnishes the transcendent object of that intellec-

[1] One is reminded here of the verse of the Qur'an which speaks of 'light upon light': God is the Light of the heavens and the earth. A similitude of His light is as a niche wherein is a lamp; the lamp is in a glass; the glass is as it were a shining star, [the lamp] is kindled from [the oil] of a blessed tree, an olive that is neither of the east nor of the west, whose oil well nigh would shine, even if no fire touched it. Light upon Light. God guideth to His light whom He will. And God striketh similitudes for men. And God knoweth all things. ("The Light", XXIV: 35)

tion which pertains to a relatively more outward mode of one's own being: that upon which one concentrates is one's own deepest self, even if the subjective starting point of concentration is necessarily located on the relative plane of one's being, whence the innermost subjectivity must at first be envisaged as the transcendent object. But only 'at first', for in reality, 'The hearer is the same as the heard in the eternal Word'. (II:83)

This total or pure concentration is thus an essential condition for the process whereby the object of concentration 'digests' the concentrating subject; whereas in material terms, food consumed is assimilated to the individual, in spiritual terms, this is reversed: that which the individual takes into himself changes him into it:

"The bodily food we take is changed into us, but the spiritual food we receive changes us into itself." (I:50)

This idea is well expressed, with a nuance that opens up the principle of identity, in terms of another analogy using wood; this time, wood symbolizes the relative soul, in relation to the 'fire' of the Absolute:

"Fire changes into itself what is added to it, which becomes its own nature. The wood does not change the fire into itself, but the fire changes the wood into itself. Thus we are changed into God that we may know Him as He is.' (II:137)

The wood can only be changed into fire to the extent that it has within its nature a profound affinity with fire; and this, despite the outwardly tangible differences between their respective natures that render them incommensurable in the very measure that they are physically kept apart from each other. One can see the relevance of this image to the relationship between the soul and God: to the extent that the soul subsists in its created awareness, it is remote from God, and there is a strict incommensurability between the soul as such and God as such; but on contact between the wood and fire–the awakening of the soul to the divine reality–an unsuspected affinity is revealed, and, eventually, a total union is consummated. Going back to what Eckhart said above about union, the one agent is reduced

to nothing, while the other remains what it is. The drop is reduced to nothing insofar as it is a drop, while the ocean into which it is plunged remains what it is:

”If you were to cast a drop into the ocean, the drop would become the ocean, and not the ocean the drop. Thus it is with the soul: when she imbibes God, she is turned into God, so that the soul becomes divine, but God does not become the soul.” (II:323)

To recapitulate: the intellect’s powers of conception function, in the first instance, in a negative manner, excluding all that which can form the basis for determinate–hence limited–conception; therefore, one may say that, in its purely conceptual mode, the intellect is only ‘satisfied’ by that which surpasses its own power of conception–the properly limitless, infinite, transcendent One. To say that the intellect ‘conceives’ of the Absolute–upon which it then concentrates–means that it can conceive of a ‘somewhat’ which is intelligible only by way of negation: as was stated earlier, one can conceive of something which transcends the limits imposed by determinate conception as such; thus it is a conception of the intrinsically inconceivable. But this something that is intrinsically inconceivable is nonetheless still a conception since it is present to the mind in some way. In other words, it is possible to conceive *that* it is, but impossible to conceive *what* it is.

These points might be made clearer by means of Eckhart’s notion of what it means to speak the Word. The Father eternally ‘speaks’ the Word which is the Son. What this means is that ‘The object of the Father’s thought is the eternal Word’. (II:300) The Son as Word is therefore the determinate object of the intellection of the Father. For the intellect to unite with the formless essence can then be seen as the inverse of this process. While the first is a downward movement intending manifestation, determination and hence limitation, the second is an upward movement intending the non-manifest, indeterminate and limitless.

This upward movement is described in another sermon in terms of a ‘breakthrough’:

"This spirit must transcend number and break through multiplicity, and God will break through him: and just as He breaks through into me, so I break through in turn into Him." (I:136)

The act of pure transcendence by which the uncreated intellect realizes the essence–the act of vision that unites the eye to the wood–is thus only conceivable as the counterpart of the divine breakthrough into the soul's essence, so that it would be more accurate to say that it is the Absolute as transcendent object that breaks through and assimilates to itself the uncreated element residing within the depths of the relative subject, rather than to assert baldly that the uncreated intellect 'attains' or breaks through into the essence. In other words, the wood absorbs the eye into itself; the eye does not assimilate the wood to itself. The food digests the one who eats it, and not the other way around. The drop becomes the ocean; the ocean does not become the drop.

Now there are some who might object to our use of the term 'spiritual method', arguing that Eckhart, in many places appears to reject any idea of a method. For example:

"[I]f a man thinks he will get more of God by meditation, by devotion, by ecstasies ... than by the fireside or in the stable–that is nothing but taking God, wrapping a cloak round His head and shoving Him under the bench." (I:117)

We would argue however that this is not a rejection of meditation and ecstasies as such; rather, it is a rejection of a point of view which would absolutize these relativities. Eckhart appears to be saying that one must relate to God according to *His* measures and not according to ours; one should not set up a formal or deterministic relationship between one's own effort – as cause – and His reality – as effect – for if God is posited as the 'achievement' of a particular 'way', initiated by the creature, then He, as effect, depends on the creature, as cause, whereas in reality it is the opposite that is true. It is as if Eckhart is saying: you impose on Him your own measures, bringing Him down to your level–'shoving His head under the bench'–and this, after having veiled His true nature–'wrapping a cloak round His head'–

by smothering Him with your particular ‘ways’, which thus arrogate to themselves the status properly belonging to the ostensible object of devotion. Thus, to ‘shove’ God beneath the bench can be understood as the human reduction of the Divine to the level of a horizontally determined chain of conventional causality: on the other hand, to give God His due, is to be perpetually – and ‘vertically’ – aware of Him as the omni-present and inalienable Reality towards which man must ever gravitate. This interpretation is supported by the following statement of Eckhart on the meaning of ‘equality’, the notion that God is equally present in all things, at all times:

“[W]hen we speak of “equality”, this does not mean that one should regard all works as equal, or all places or people. That would be quite wrong, for praying is a better task than spinning, and the church is a nobler place than the street. But in your acts you should have an equal mind and equal faith and equal love for your God ...” (III:17)

As quoted earlier, he said also ‘We cannot serve this Word better than in stillness and silence’; this clearly implies what we have called a spiritual method. Likewise, in another sermon, he puts to himself the question: is it always necessary to be so ‘barren and estranged from everything, outward and inward’–can one not pray, listen to sermons, and so on, to help oneself? He answers: ‘No, be sure of this. Absolute stillness for as long as possible is best of all for you. You cannot exchange this state for any other without harm.’ (I:43) Let me repeat: ‘Absolute stillness for as long as possible’: this sounds very much like a method, the passive or negative aspect of that positive concentration by the inmost intellect on the pure Absolute.

Elsewhere he says:

“If you could naught yourself for an instant, indeed I say less than an instant, you would possess all that this is in itself. But as long as you mind anything at all, you know no more of God than my mouth knows of colour or my eye of taste.” (I:144)

As regards this self-naughting, it is important to distinguish two types of ‘nothingness’ that pertain to the soul: the first is when the soul is affirmed as such apart from God, and which may be called its negative nothingness, inasmuch as it negates the unique reality of God; and the second is a methodically precipitated nothingness which is, on the contrary, positive, inasmuch as it is a deliberate and conscious negation of the soul’s own apparent ‘somewhat’, and is thus a nothingness which is receptive to the Divine ‘somewhat’. To attain to the ‘somewhat’ of God, His Reality, that is, as it were, on the thither side of the Void, the soul must first fall into her own nothingness, here implying the concrete and ‘upward’ or ‘inward’ negation of her own apparent ‘something-ness’; then God ‘with His uncreatedness upholds her Nothingness and preserves her in His Something’. (I:59)

Now what is the reality of this union which is hinted at in these rich images: the eye-wood phenomenon, the burning of the wood in the fire, the return of the drop to the ocean, the annihilation of the dawn in the sunrise? Even though this question takes us into a vast, indeed, infinite realm, we cannot avoid it if we are to substantiate the claim that this image explains *everything* that Eckhart ever preached about. The following is an attempt to summarize, as succinctly as the time and space of this lecture permits, what Eckhart says about union. To begin with, he claims that the soul’s ‘whole beatitude’ lies in this union:

“God the Father gives birth to the Son in the ground and essence of the soul, and thus unites Himself with her ... and in that real union lies the soul’s whole beatitude.” (I:5)

But as regards the phenomenal state in which this union is realized, we have precious little to go by. As has been noted by many scholars, Eckhart does not give many descriptions of the phenomenon of unitive experience, the highest raptus, *gezucket*, or ‘ecstasy’. This has led many to assert that this experience is not fundamental to Eckhart’s teaching; but even if it is true that the metaphysical principle of oneness takes precedence over the phenomenal experience

of unity, this does not mean that the experience is of little importance. For, as we saw at the beginning, the only true, and 'moving' statement of principles arises from a prior realization thereof, even if that realization itself is to some degree the final result of a previous process of thought, reflection and concentration. But there is no common measure between the cognitive activity preceding union and that union itself. To quote Shankara:

"The two active causes of the fruit of liberation–the preliminary mental activity and the ensuing cognition in its empirical aspect–are not of the nature of the fruit … "[1]

The paucity of descriptions of union in Eckhart's doubtless derives from the ineffability of the experience and thus its intrinsic incommunicability. But in one important sermon, he does give us an extrinsic description, in speaking of St. Paul's raptus, to which Eckhart clearly attributes the highest status in regard to the experience of union. In the context of exhorting his listeners again to abandon all powers, images and works so that the Word be spoken in them, he says:

"If only you could suddenly be unaware of all things, then you could pass into an oblivion of your own body as St. Paul did, when he said: *"Whether in the body I cannot tell or out of the body I cannot tell: God knows it."* (2 Cor. 12:2) In this case the spirit had so entirely absorbed the powers that it had forgotten the body: memory no longer functioned, nor understanding, nor the senses, nor the powers that should govern and grace the body, vital warmth and body-heat were suspended, so that the body did not waste during the three days when he neither ate nor drank. "(I:7)

He commends the listener likewise to 'flee his senses, turn his powers inward and sink into an oblivion of all things and himself.'

One way of understanding what Eckhart means by union is to reflect upon the esoteric significance of the relationship between the Father and the Son in Eckhart's mystical theology. He portrays this

[1] The Thousand Teachings (Upadesa Sahasri) (London: Shanti Sadan, 1990) Tr. A.J. Alston, II, 18.108.

relationship in a variety of ways. The following strikes us as one of the most significant aspects of the nexus of relationships subsisting between the Father and the Son, the Son and humanity, and humanity and the individual human being. Taking first the relationship of Divine Paternity, Eckhart quotes the scriptural principle: No man knows the Father but the Son (Matt. 11, 27) and adds: 'if you would know God, you must not merely be like the Son, you must be the Son yourself'. (I:127) To thus 'be' the Son means to be the Word eternally spoken by the Father, as opposed to being the man Jesus who was begotten by the Father in a particular time and place. To distinguish between the eternal Birth and the temporal birth makes clear the necessity of realizing within oneself the reality of this ceaseless Birth, of which the temporal Birth is but an extrinsic effect. Herein lies the crux of Eckhart's teachings, which he expresses by quoting St. Augustine:

'What does it avail me that this birth is always happening, if it does not happen in me? That it should happen in me is what matters.' (I:1)

The assumption by the Word of human nature is the key to the individual human being's realization of the Birth of the Word within the soul, and thus union with the source of the Word:

"God took on human nature and united it with His own Person. Then human nature became God, for He put on bare human nature and not any man. Therefore, if you want to *be* the same Christ and God, go out of all that which the eternal Word did *not* assume ... then you will be the same to the eternal Word as human nature is to Him. For between your human nature and His there is no difference: it is one, for it is in Christ what it is in you. "(II:313-4; emphasis added)

In other words, when the accidents of individuality are eliminated, universal human nature is revealed: not such and such a human being, but humanity as such. This 'such-ness', having constituted the existential container of Divinity, is absorbed by its divine content: becoming one with humanity is thus a stage on the path of ascending

to become one with Divinity, describing thereby the inverse of the movement whereby the Divinity descended to become humanity:

"Why did God become man? That I might be born God Himself." (I:138)

Therefore, the true or transcendent meaning of humanity is Divinity, which amounts to saying that man is only true to his deepest nature to the extent that he transcends himself, which he does, in the first instance, by purifying himself from 'all of that which the eternal Word did*not* assume'. It is clear that Eckhart is here stressing the necessity of the divinization of the human and not the humanization of the Divine: the lower must extinguish itself in the face of the higher and only then be re-absorbed by it, rather than bring down the higher to its own level and assimilate it crudely to one's personal actuality.

These considerations are reinforced by an alchemical analogy employed by Eckhart:

"By being poured into the body, the soul is darkened ... the soul cannot be pure unless she is reduced to her original purity, as God made her, just as gold cannot be made from copper by two or three roastings: it must be reduced to its primary nature ... Iron can be compared to silver, and copper to gold: but the more we equate it without subtraction, the more false it is. It is the same with the soul." (I:202-3)

The essence of the soul is darkened and enshrouded by the body: the alchemical 'reduction' or 'dissolution' required is evidently not aimed at the body *qua* material, but rather at the soul insofar as it has taken on itself the darkness of its covering: the psychic traces of matter and corporeality, passion for the perishable, attachment to the transient material that is 'created after nothing' (I:203). The more the natural, fallen and actual state of the soul–the unrefined copper–is taken for the essence of its being and consciousness, the more false it becomes, the more susceptible to pride, which here means deifying the creature as such, taking darkness for light. One should recall here the idea of copper being more exalted in gold than it is in itself: earlier this image was used in regard to the distinction be-

tween Being and Beyond-Being, but it applies with equal relevance to the soul and God: the soul realizes a plenitude in God that is strictly excluded on the plane of its separative affirmation as soul.

If this reduction to pure humanity constitutes the aim and limit of the human being's capacity and renders him at one with the Word, the question now arises: what is it that the Son 'knows' of the Father, and that now the individual, reduced to 'bare humanity' and thus the Word, also knows, and *is*? In what does this knowledge and being consist?

"What does the Son hear from his Father? The Father can only give birth, the Son can only be born. All that the Father has and is, the profundity of the divine being and the divine nature, He brings forth all at once in His only-begotten Son." (I:138)

The content of this knowledge is inseparable from the Being of the Absolute; the ontological distinction between the Son as Person and the Godhead *qua* Essence is not operative in this supra-ontological dimension of essential identity, for, as we saw earlier,

"The hearer is the same as the heard in the eternal Word." (II:83)

Just as the Son *is* the Father in this unitive dimension, so, if the individual man has become born as the Son by virtue of his effective reduction to pure humanity, it follows that he, too, cannot be other than the One. To say 'Birth' is to say 'Union':

"God the Father gives birth to the Son in the ground and essence of the soul, and thus unites Himself with her ... and in that real union lies the soul's whole beatitude." (I:5)

Here then, we have one absolutely inalienable feature of union: total beatitude. In another description Eckhart speaks as if paraphrasing the Vedantin ternary*Sat-Chit-Ananda* (Being-Consciousness-Bliss); for there are said to be three aspects of the Word as spoken in the soul: 'immeasurable power', 'infinite wisdom' and 'infinite sweetness' (I:60-61)[1].

[1] This characterisation of the Word also recalls one of Ibn Arabi's descriptions of Being (wujud): it is the finding of the Real in ecstasy (wujud wijdan al-haqq fi'l-wajd). See W.C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge (Albany: State University of New York, 1989), p.212. We have commented on this remarkable

Now these 'contents' of the supreme reality of union can not of course be conveyed by the simple image of the eye and the wood. The image can point to the reality of union, but that which flows forth from union can only be experienced, and cannot be conveyed by any image. Even these words used by Eckhart to describe the Word are to be understood in a provisional sense: there are not three distinct elements, each being somehow akin to our empirical awareness of power, knowledge and joy. Rather, they refer to one undifferentiated reality, each element being absolutely identical with the other two, in a mode which utterly transcends all creaturely understanding of power, wisdom or sweetness. These three elements, on the human plane, are images of the archetypes, shadows of realities, conveying something of the character of those realities, but unable to capture their absoluteness. For that absoluteness to be realized, all relativity is to be eliminated; the 'wood' of the soul *qua* soul is to be burnt up in the fire of the Absolute; the drop is to return to the ocean; the dawn is annihilated in the rising sun. But then, one might ask, to what does consciousness return once this union is consummated? For it is a union that strictly requires that one agent of the union must 'lose its being', as we heard earlier.

"If God and your soul are to become one, your soul must lose her being and her life. As far as anything remained, they would indeed be united, but for them to become one, the one must lose its identity and the other must keep its identity." (I:52)

That is a question for another lecture. The answer relates closely to what the Sufis refer to as 'subsistence after annihilation' (*al-baqa' ba'd al-fana'*). It is summed up in Eckhart's statement that, once the soul has realized its own nothingness, God in His uncreatedness 'upholds her Nothingness and preserves her in His Something'. This same mystery is expressed in Ibn Arabi's words:

"The final end and ultimate return of the gnostics ... is that the Real is identical with them, while they do not exist."[1]

---

parallel between the three mystics in the forthcoming work cited above.

[1] Ibid., p.375

Some concluding words: Eckhart's whole teaching points to the need to go from the image to That of which it is an image, from the shadow to That which casts the shadow. One must use the image as an icon, and not as an idol. Eckhart uses images–marvellously and convincingly–to demonstrate how we must finally leave behind all images. But to sacrifice is to sacralize: everything which one sacrifices for the sake of the silence required by the Word is regained in absolute plenitude in the source of the Word: virginal receptivity is transformed into infinite fecundity.

"He who has thus abandoned all things on the lower plane where they are mortal, will recover them in God, where they are reality." (I:137)

But none of this will make any sense unless one of those abandoned things be one's own self, for, as we saw at the outset:

"He who has abandoned all his will savours my teaching and hears my words".

Guido Stucco[1]

THE LEGACY OF A EUROPEAN TRADITIONALIST JULIUS EVOLA IN PERSPECTIVE

This article is a brief introduction to the life and central ideas of the controversial Italian thinker Julius Evola (1898-1974), one of the leading representatives of the European right and of the «Traditionalist movement»[2] in the twentieth century. This movement, together with the Theosophical Society, played a leading role in promoting the study of ancient eastern wisdom, esoteric doctrines, and spirituality. Unlike the Theosophical Society, which championed democratic and egalitarian views,[3] an optimistic view of progress, and a belief in spiritual evolution, the Traditionalist movement adopted an elitist and antiegalitarian stance, a pessimistic view of ordinary life and of history, and an uncompromising rejection of the modern world. The Traditionalist movement began with René Guénon (1886-1951), a French philosopher and mathematician who converted to Islam and moved to Cairo in 1931, following the death of his first wife. Guénon revived interest in the concept of Tradition, i.e., the teachings and doctrines of ancient civilizations and religions, emphasizing its perennial value over and against the «modern world» and its offshoots: humanistic individualism, relativism, materialism, and sci-

---

[1] Guido Stucco has an M.A. in Systematic Theology at Seaton Hall and a Ph.D. in Historical Theology at St. Louis University. He has translated five of Evola's books into English.

[2] For a good introduction to this movement and its ideas, William Quinn, The Only Tradition, Albany: State University of New York Press, 1997.

[3] The first of the Theosophical Society's three declared objectives was to promote thebrotherhood of all men, regardless of race, creed, nationality, and caste.

entism. Other important Traditionalists of the past century have included Ananda Coomaraswamy, Frithjof Schuon, and Julius Evola.

This article is addressed, first, to persons who claim to be conservative and of rightist persuasion. It is my contention that Evola's political views can help the American right to acquire a greater intellectual relevance and to overcome its provincialism and narrow horizons The criticism most frequently leveled by the European «New Right» against American conservatives is that the ideological poverty of the American Right lies in its circling its wagons around a conservative agenda, in its inability to see the greater scheme of things[1]. By disclosing to his readers the value and worth of the world of Tradition, Evola has shown that to be a rightist entails much more than taking a stance on civic and social issues, such as abortion, capital punishment, a strong military, free enterprise, less taxes, less government, fierce patriotism, and the right to bear arms, but rather assessing more crucial matters involving race, ethnicity, eugenics, immigration, and the nature of the nation-state.

Second, readers with an active interest in spiritual and metaphysical matters may find Evola's thought insightful and his exposition of ancient esoteric techniques very helpful. Moreover, his views, though at times very discriminatory, have the potential of becoming a catalyst for personal transformation and spiritual growth.

To date, Evola's work has been subjected to the silent treatment. When Evola is not ignored, he is usually vilified by leftist scholars and intellectuals, who demonize him as a bad teacher, racist, rabid anti-Semite, master mind of right-wing terrorism, fascist guru, or so filthy a racist even to touch him would be repugnant. The writer Martin Lee, whose knowledge of Evola is of the most superficial sort, called him a «Nazi philosopher» and claimed that «Evola helped compose Italy's belated racialist laws toward the end of the Fascist

---

[1] Tomislav Sunic, Against Democracy and Equality: The European New Right, New York: Peter Lang, 1991; Ian B. Warren's interview with Alain de Benoist, « The European New Right: Defining and Defending Europe's Heritage », The Journal of Historical Review, Vol.13, no. 2, March-April 1994, pp. 28-37; and the special issue « The French New Right », Telos, Winter 1993-Spring 1994.

rule»[1]. Others have minimized his contribution altogether. Walter Laqueur, in his *Fascism: Past, Present, Future*, did not hesitate to call him a «learned charlatan, an eclecticist, not an innovator,» and suggested «there were elements of pure nonsense also in his later work.»[2] Umberto Eco sarcastically nicknamed Evola «Othelma, the Magician».

The most valuable summaries to date of Evola's life and work in the English language have been written by Thomas Sheehan and Richard Drake[3]. Until either a biography of Evola or his autobiography becomes available to the English-speaking world, these articles remain the best reference sources for his life and work. Both scholars are well versed in Italian culture, politics, and language. Although not sympathetic to Evola's ideas, they were the first to introduce the Italian thinker's views to the American public. Unfortunately, their interpretations of Evola's work are very reductive. Sheehan and Drake succumb to the dominant leftist propaganda according to which Evola is a «bad teacher» because he allegedly supplied ideological justification for a bloody campaign by right wing terrorists in Italy during the 1980s[4]. Regrettably, both authors have

[1] Martin Lee, The Beast Reawakens, Boston: Little, Brown, 1997.

[2] Walter Laqueur, Fascism: Past, Present, Future, New York: Oxford University Press, 1996, pp. 97-98. Despite his bad press in the U.S., Evola's works have been favorably reviewed by Joscelyn Godwin, « Evola: Prophet against Modernity », Gnosis Magazine, Summer 1996, pp. 64-65; and by Robin Waterfield, « Baron Julius Evola and the Hermetic Tradition », Gnosis Magazine, Winter 1990, pp. 12-17.

[3] The first to write about Evola in this country was Thomas Sheehan, in « Myth and Violence: The Fascism of Julius Evola and Alain de Benoist », Social Research, Vol. 48, Spring 1981, pp. 45-73. See also Richard Drake, « Julius Evola and the Ideological Origins of the Radical Right in Contemporary Italy », in Peter Merkl (ed.), Political Violence and Terror: Motifs and Motivations, Berkeley: University of California Press, 1986, pp. 61-89; « Julius Evola, Radical Fascism, and the Lateran Accords », The Catholic Historical Review, Vol. 74, 1988, pp. 403-19; and the chapter « The Children of the Sun », in The Revolutionary Mystique and Terrorism in Contemporary Italy,Bloomington: Indiana University Press, 1989, pp. 116-134.

[4] Philip Rees, in his Biographical Dictionary of the Extreme Right since 1890, New York: Simon & Schuster, 1991, devotes a meager page and a half to Evola,

underestimated Evola[1]s *spissitudo spiritualis* as an esotericist and a Traditionalist, and have written about Evola merely as a case study in their fields of competence, i.e., philosophy and history, respectively[1].

Despite his many detractors, Evola has enjoyed something of a revival in the past twenty years. His works have been translated into French, German,[2] Spanish, and English, as well as Portuguese, Hungarian, and Russian. Conferences devoted to the study of this or that aspect of Evola's thought are mushrooming everywhere in Europe[3].

and shamelessly concludes, without adducing a shred of evidence, that « Evolian-inspired violence result[ed] in the Bologna station bombing of 2 August 1980 ». Gianfranco De Turris, president of the Julius Evola Foundation in Rome and one of the leading Evola scholars, suggested that, in Evola's case, rather than « bad teacher » one ought to talk about « bad pupils ». See his Elogio e difesa di Julius Evola: il barone e i terroristi, Rome: Edizioni Mediterranee, 1997, in which he debunks the unfounded charge that Evola was responsible either directly or indirectly for acts of terrorism committed in Italy.

[1] See for instance Sheehan's convoluted article « Diventare Dio: Julius Evola and the Metaphysics of Fascism », Stanford Italian Review, Vol. 6, 1986, pp. 279-92, in which he tries to demonstrate that Nietzsche and Evola mirror each other. Sheehan should have rather spoken of an overcoming of Nietzsche's philosophy on the part of Evola. The latter rejected Nietzsche's notion of « Eternal Recurrence » as « nothing more than a myth »; his vitalism, because closed to transcendence and hopelessly immanentist; his « Will to Power » because: « Power in itself is amorphous and meaningless if it lacks the foundation of a given being, of an inner direction, of an essential unity » (Julius Evola, Cavalcare la tigre [Riding the tiger], Milan: Vanni Scheiwiller, 1971, p. 49); and, finally, Nietzsche's nihilism, which Evola denounced as a project that had been implemented half-way.

[2] H.T. Hansen, a pseudonym adopted by T. Hakl, is an Austrian scholar who earned a law degree in 1970. He is a partner in the prestigious Swiss publishing house Ansata Verlag and one of the leading Evola scholars in German-speaking countries. Hakl has translated several works by Evola into German and supplied lengthy scholarly introductions to most of them.

[3] See for instance the topics of a conference held in France on the occasion of the centenary of his birth: « Julius Evola 1898-1998: Eveil, destin et expériences de terres spirituelles », on the web site http://perso.wanadoo.fr/collectif.ea/langues/ anglais/acteesf.htm.

Thus, paraphrasing the title of Edward Albee's play, we may want to ask: «*Who's afraid of Julius Evola?*» And, most important, why?

Evola's Life

Julius Evola died of heart failure at his Rome apartment on June 11, 1974, at the age of seventy-six. Before he died he asked to be seated at his desk in order to face the sun's light streaming through the open window. In accordance with his will, his body was cremated and the urn containing his ashes was buried in a crevasse on Monte Rosa, in the Italian Alps.

Evola's writing career spanned more than half a century. It is possible to distinguish three periods in his intellectual development. First came an artistic period (1916-1922), during which he embraced dadaism and futurism, wrote poetry, and painted in the abstract style. The reader may recall that dadaism was an avant-garde movement founded by Tristan Tzara, characterized by a yearning for absolute freedom and by a revolt against all prevalent logical, ethical, and aesthetic canons. Evola turned next to the study of philosophy (1923-1927), developing an ingenuous perspective that could be characterized as «transidealistic,» or as a solipsistic development of mainstream idealism. After learning German in order to be able to read the original texts of the main idealist philosophers (Schelling, Fichte, and Hegel), Evola accepted their chief premise, that being is the product of thought. Yet he also attempted to overcome the passivity of the subject toward «reality» typical of idealist philosophy and of its Italian offshoots, represented by Giovanni Gentile and Benedetto Croce, by outlining the path leading to the «Absolute Individual», to the status enjoyed by one who succeeds in becoming free (ab-solutus) from the conditionings of the empirical world. During this period Evola wrote*Saggi sull'idealismo magico* (Essays on magical idealism), *Teoria dell'*[1]*individuo assoluto* (Theory of the absolute individual), and*Fenomenologia dell'individuo assoluto* (Phenomenology of the absolute individual), a massive work in which he employs the values of freedom, will, and power to expound his philosophy of action.

As the Italian philosopher Marcello Veneziani wrote in his doctoral dissertation: «*Evola's absolute I is born out of the ashes of nihilism; with the help of insights derived from magic, theurgy, alchemy and esotericism, it ascends to the highest peaks of knowledge, in the quest for that wisdom that is found on the paths of initiatory doctrines.*»[1]

In the third and final phase of his intellectual formation, Evola became involved in the study of esotericism and occultism (1927-1929). During this period he cofounded and directed the so-called Ur group, which published monthly monographs devoted to the presentation of esoteric and initiative disciplines and teachings. «Ur» derives from the archaic root of the word «fire»; in German it also means «primordial» or «original». In 1955 these monographs were collected and published in three volumes under the title *Introduzione alla magia quale scienza dell'Io*[2]. In the over twenty articles Evola wrote for the Ur group, under the pseudonym EA (Ea in ancient Akkadian mythology was the god of water and wisdom) and in the nine articles he wrote for *Bylichnis* (the name signifies a lamp with two wicks), an Italian Baptist periodical, Evola laid out the spiritual foundations of his world view.

During the 1930s and 1940s Evola wrote for a number of journals and published several books. During the Fascist era he was somewhat sympathetic to Mussolini and to fascist ideology, but his fierce sense of independence and detachment from human affairs and institutions prevented him from becoming a card-carrying member of the Fascist party. Because of his belief in the supremacy of ideas over politics and his aristocratic and anti-populist views, which at times conflicted with government policy (as in his opposition to the 1929 Concordat between the Italian state and Vatican

[1] Marcello Veneziani, Julius Evola tra filosofia e tradizione, Rome: Ciarrapico Editore, 1984, p. 110.

[2] This work has been translated into French and German. My translation of the first volume is scheduled to be published in December 2002 by Inner Traditions, with the title Introduction to Magic: Rituals and Practical Techniques for the Magus.

and to the «demographic campaign» launched by Mussolini to increase Italy's population) Evola fell out of favor with influential Fascists, who shut down *La Torre* (The tower), the biweekly periodical he had founded, after only ten issues (February-June 1930)[1]. Evola devoted four books to the subject of race, criticizing national-socialist biological racism and developing a doctrine of race on the basis of the teachings of Tradition: *Il mito del sangue* (The myth of blood); *Sintesi di una dottrina della razza* (Synthesis of a racial doctrine); *Tre aspetti del problema ebraico* (Three aspects of the Jewish question); *Elementi di una educazione razziale* (Elements of a racial education). In these books the author outlined his tripartite anthropology of body, soul, and spirit. The spirit is the principle that determines one's attitude toward the sacred, destiny, life and death. Thus, according to Evola, the cultivation of the «spiritual race» should take precedence over the selection of the somatic race, which is determined by the laws of genetics and with which the Nazis were obsessed. Evola's antimaterialistic and non-biological racial views won Mussolini's enthusiastic endorsement. The Nazis, for their part, were suspicious of and even critical of Evola's «nebulous» theories, accusing him of watering down the empirical, biological element to promote an abstract, spiritualist, and semi-Catholic view of race.

Before and during World War II, Evola traveled and lectured in several European countries, practicing mountain climbing as a spiritual exercise in his spare time. After Mussolini was freed from his Italian captors in a daring German raid led by SS-Hauptsturmführer Otto Skorzeny, Evola was among a handful of faithful followers who met him at Hitler's headquarters in Rastenburg, East Prussia, on September 14, 1943. While sympathetic to the newly formed Fascist government in the north of Italy, which continued to fight on the Germans side against the Allies, Evola rejected its republican and socialist agenda, its populist style, and its antimonarchical sentiments. When the Allies entered Rome in June 1944, their secret services

[1] Marco Rossi, a leading Italian authority on Evola, wrote an article on Evola's alleged antidemocratic anti-Fascism in Storia contemporanea, Vol. 20, 1989, pp. 5-42.

attempted to arrest Evola, who was living there at the time. As his elderly mother stalled the MPs, Evola slipped out of the door undetected, and made his way to northern Italy, and then to Austria. While in Vienna, he began to study secret archives confiscated from various European Masonic lodges by the Germans.

One day in 1945, as Evola was walking the deserted streets of the Austrian capital during a Soviet air attack, a bomb exploded a few yards away from him. The blast threw him against a wooden plank. Evola fell on his back, and awoke in the hospital. He had suffered a compression of the bone marrow, paralyzing him from the waist down. Common sense tells one that walking a city's deserted streets during aerial bombardments is madness, if not suicide. But Evola was used to courting danger. Or, as he once put it, to follow «*the norm of not avoiding dangers, but on the contrary, to seek them out, is an implicit way of questioning fate*»[1]. That is not to say that he believed in «blind» fate. As he once wrote:

«*There is no question that one is born with certain tendencies, vocations and pre-dispositions, which at times are very obvious and specific, though at other times are hidden and likely to emerge only in particular circumstances or trials. We all have a margin of freedom in regard to this innate, differentiated element*»[2].

Evola was determined to question his fate, especially at a time when an entire era was coming to an end.[3] But what he had anticipated during the air raid was either death or the attainment of a new perspective on life, not paralysis. He struggled for a long time with that particular outcome, trying to make sense of his «karma»:

«*Remembering why I had willed it [i.e., the paralysis] and to understand its deeper meaning was to me the only thing that ultimately*

[1] Julius Evola, Il cammino del cinabro, Milan: Vanni Scheiwiller, 1972 , p. 162.

[2] Julius Evola, Etica aria, Arian ethics, Rome: Europa srl, 1987, p. 28.

[3] When Evola and a few friends came to the realization that the war was lost for the Axis, they began to draft plans for the creation of a « Movement for the Rebirth of Italy ». This movement was supposed to organize a right-wing political party capable of stemming the post-war influence of the Left. Nothing came of it, though.

mattered, something far more important than to "recover", to which I never really attributed much importance anyway».[1]

Evola had ventured outdoors during the air raid in order to test his fate, for he firmly believed in the Traditional, classical doctrine that all the major events that occur in our lives are not purely casual or the outcome of our efforts, but rather the deliberate result of a prenatal choice, something that has been willed by «us» before we were born. Three years prior to his paralysis, Evola wrote:

«*Life here on earth cannot be viewed as a coincidence. Moreover, it should not be regarded as something we can either accept or reject at will, nor as a reality that imposes itself on us, before which we can only remain passive, or display an attitude of obtuse resignation. Rather, what arises in some people is the sensation that earthly life is something to which, prior to our becoming terrestrial beings, we have committed ourselves, both as an adventure and as a mission or a chosen task, undertaking a whole set of problematic and tragic elements as well*».[2]

There followed a five-year period of inactivity. First, Evola spent a year and a half in a Vienna hospital. In 1948, thanks to the intervention of a friend with the International Red Cross, he was sent back to Italy. He stayed in a hospital in Bologna for at least another year, where he underwent an unsuccessful laminectomy (a surgical procedure in which part of a vertebra is removed in order to relieve pressure on the nerves of the spinal cord). Evola returned to his Roman residence in 1949, where he lived as an invalid for the next twenty-five years.

While in Bologna, Evola was visited by his friend Clemente Rebora, a poet who became a Christian, and then a Catholic priest in the order of the Rosminian Fathers. After reading about their friendship in one of Evola's works, in 1997 I visited the headquarters of the order and asked to talk to the person in charge of Rebora's archives, in hopes of discovering a previously unknown correspondence be-

[1] Julius Evola, Il Cammino del cinabro, p. 183.

[2] Julius Evola, Etica aria, p. 24.

tween them. No correspondence surfaced, but the priest in charge of the archive was kind enough to give me a copy of a couple of letters Rebora wrote to a friend concerning Evola. The following summary of those letters is revealing of Evola's view of religion, and of Christianity in particular[1].

In 1949 a fellow priest, Goffredo Pistoni, solicited Rebora to visit Evola. Rebora asked permission of his provincial superior, and upon receiving it traveled from Rovereto to Evola's hospital in Bologna. Rebora was animated by the desire to see Evola embrace the Christian faith and intended to be a good witness of the gospel. In a letter to Pistoni, Rebora asked for his assistance so that he would not spoil the «*most merciful ways of Infinite Love, and, if [my visit was to be] unhelpful, at least not [turn out to be] harmful.*» On March 20, 1949, Rebora wrote to his friend Pistoni on the letterhead of the Salesian Institute of Bologna:

«*I have just returned from our Evola: we talked at great length and left each other in a brotherly mood, though I did not detect any visible change on his part which after all I could not expect. I have felt him to be like one yearning to "join the rest of the army", as he said himself, waiting to see what will happen to him. . . . I have sensed in him a thirst for the absolute, which nevertheless eludes Him who said: "Let anyone who is thirsty come to me and drink"*»[2].

Rebora's frustration with Evola's unwillingness to abandon his views and embrace the Christian faith is evident in the comment with which he closes the first half of his letter:

«Let us pray that his previous books, which he is about to reprint, and a few new titles that will be published soon, may not chain him down, considering the success they have, and may not damage peo-

[1] In the beginning of his autobiography Evola claimed that reading Nietzsche fostered his opposition to Christianity, a religion which never appealed to him. He felt theories of sin and redemption, divine love, and grace as « foreign » to his spirit.

[2] Rebora was imprecisely quoting from memory a saying by Jesus found in John 7:37. The exact quote is « Let anyone who is thirsty come to me, and let the one who believes in me drink. » (Revised Standard Version.)

ple's souls, leading them astray in the direction of a false spirituality, as they "follow false images of the Good".» [Probably a quote from Dante's *Divine Comedy.* GS]

Rebora concluded his letter on May 12, 1949, adding:

«*Having returned to headquarters I am finally concluding this letter by telling you that a supernatural tenderness is growing in my heart for him. He [Evola] told me about an inner event that occurred to him during the bombing of Vienna, which, he added, is still mysterious to him, as he undergoes this present trial. On the contrary, I trust I am able to detect the providential and decisive meaning of this event for his soul*».

Rebora wrote again to Evola, asking him if he was willing to travel to Lourdes on a special train on which Rebora served as a spiritual director. Evola politely refused and the contact between the two eventually ended. Evola never converted to Christianity. In a 1935 letter written to a friend of his, Girolamo Comi, another poet who had become a Christian, Evola claimed:

«*As far as I am concerned, in regard to the "conversion" that really matters, and not that which is based on feelings or on a religious faith, I have been all right since thirteen years ago*» [i.e., 1922, the transition year between the artistic and philosophical periods][1].

---

[1] Julius Evola, Lettere di Julius Evola a Girolamo Comi, 1934-1962, Rome: Fondazione Julius Evola, 1987, p. 17. In 1922 Evola was on the brink of suicide. He had experimented with hallucinogenic drugs and was consumed by an intense desire for extinction. In a letter dated July 2, 1921, Evola wrote to his friend Tristan Tzara: « I am in such a state of inner exhaustion that even thinking and holding a pen requires an effort which I am not often capable of. I live in a state of atony and of immobile stupor, in which every activity and act of the will freeze. . . . Every action repulses me. I endure these feelings like a disease. Also, I am terrified at the thought of time ahead of me, which I do not know how to utilize. In all things I perceive a process of decomposition, as things collapse inwardly, turning into wind and sand. » Lettere di Julius Evola a Tristan Tzara, 1919-1923, Rome: Julius Evola Foundation, 1991, p. 40. Evola was able to overcome this crisis after reading the Italian translation of the Buddhist text Majjhima-Nikayo, the so-called « middle length discourses of the Buddha. » In one of his discourses Buddha taught the importance of detachment from one's sensory perceptions and feelings, including one's yearn-

René Guénon wrote to the convalescent Evola[1] suggesting that the latter had been the victim of a curse or magical spell cast by some powerful enemy. Evola replied that he considered that unlikely, for the circumstances to be summoned (e.g., the exact moment of the bomb's landing, the place where Evola happened to be at that moment), would have required too powerful a spell. Mircea Eliade, the renowned historian of religion, who corresponded with Evola throughout his life, once remarked to one of his own students: «*Evola was wounded in the third chakra, and don't you find that significant?»*[2] Since the corresponding affective forces of the third chakra are anger, violence, and pride, one may wonder whether Eliade meant that the wound sustained by Evola could have had a purifying effect on the Italian thinker, or whether it was the consequence of his hubris. In any event, Evola rejected the idea that his paralysis was a sort of «punishment» for his «promethean» efforts in the spiritual domain. For the rest of his life he endured his condition with admirable stoicism, in rigorous coherence with his beliefs.[3]

For the next two decades Evola received visitors, friends, and young people who regarded themselves his disciples. According to Gianfranco de Turris, who met him for the first time in 1967, one could sense that he was a «person of high caliber», though he did not show off or assume snobbish attitudes. Evola would wear a monocle and rest his cheek on a clenched fist, observing his visitor with curiosity. He did not like the idea of having «disciples», and jokingly referred to his admirers as «Evolomani» (Evolamaniacs). In not

ing for personal extinction.

[1] For a brief account of their correspondence, see Julius Evola, René Guénon: A Teacher for Modern Times, trans. by Guido Stucco, Edmonds, WA: Holmes Publishing Group, 1994.

[2] Joscelyn Godwin, Arktos: The Polar Myth in Science, Symbolism, and Nazi Survival, Grand Rapids, MI: Phanes Press, 1993, p. 61.

[3] In two letters to Comi, Evola wrote: « From a spiritual point of view my situation doesn't mean more to me than a flat tire on my car »; and: « The small matter of my legs' condition has only put some limitations on some profane activities, while on the intellectual and spiritual planes I am still following the same path and upholding the same views », Lettere a Comi, pp. 18, 27.

seeking to recruit followers, he was probably mindful of Buddha's injunction to proclaim the truth without attempting to persuade or dissuade:

«*One should know approval and one should know disapproval, and having known approval, having known disapproval, one should neither approve nor disapprove, one should simply teach dhamma*»[1].

Central Themes in Evola's Thought

In Evola's literary production it is possible to single out three major themes, which are strictly interwoven and mutually dependent. These themes represent three facets of his philosophy of action. I have designated these themes with terms borrowed from ancient Greek. The first theme is *xeniteia*, a word that refers to the condition of living abroad, or of being absent from one's homeland. In Evola's works one can easily detect a sense of alienation, of not belonging to what he called the «modern world». According to ancient peoples, *xeniteia* was not an enviable condition. To live surrounded by barbarous people and customs, away from one's polis, when not the result of a personal choice was often the result of a judicial sentence. We may recall that exile was often meted out to undesirable elements of an ancient society, e.g., the short-lived practice of ostracism in ancient Athens; the fate that befell many ancient Romans, including the Stoic philosopher Seneca; the deportation of entire families or populations, etc.

Throughout his life, Evola never really «fit in». Whether during his artistic, philosophical, or esoteric phase, he always felt like a straggler, seeking to link up with «*the rest of the army*». The modern world he denounced in his masterpiece, *Revolt against the Modern World*, took its revenge on him: at the end of the war he was surrounded by a world of ruins, isolated, avoided, and reviled. Yet he managed to retain a composed, dignified attitude and to continue in his self-appointed task of night-watchman.

[1] The Middle Length Sayings, vol. III, trans. by I.B. Horner, London: Pali Text Society, 1959, p. 278.



The second theme is *apoliteia*, or abstention from active participation in the construction of the human polis. Evola's recommendation was that while living in exile from the world of Tradition and from the Golden Age, one should avoid the encroaching embrace of the multitudes and refrain from active participation in ordinary human affairs. *Apoliteia*, according to Evola, refers essentially to an inner attitude of indifference and detachment, but it does not necessarily entail a practical abstention from politics, as long as one engages in it with a completely detached attitude: «Apoliteia is the inner, irrevocable distance from this society and its values : it consists in not accepting being bound to society by any spiritual or moral bond»[1]. (26) This attitude is to be commended because, according to Evola, in this day and age there are no ideas, causes, and goals worthy of one's commitment.

Finally, the third theme is *autarkeia*, or self-sufficiency. The quest for spiritual independence led Evola far away from the busy crossroads of human interaction, in order to explore and expound paths of perfection and of asceticism. He became a student of ancient esoteric and occult teachings on «liberation», and published his findings in several books and articles.

Xeniteia

The following words, spoken by the Benevolent Spirit to the Destructive Spirit in the *Yasna*, a Zoroastrian collection of hymns and prayers, may serve to characterize Evola's attitude toward the

[1] Julius Evola, Cavalcare la tigre, p. 175.

modern world: «*Neither our thoughts, nor teachings, nor intentions, neither our preferences nor words, neither our actions nor conceptions nor our souls are in accord*»[1]. Throughout his entire life Evola lived in a consistent and coherent fashion that could be simplistically dismissed as intellectual snobbism or even misanthropy. But the reasons for Evola's rejection of the socio-political order in which lived must be sought elsewhere, namely in a well-articulated Weltanschauung, or worldview.

To be sure, Evola's sense of estrangement from the society in which he lived was reciprocated. Anyone who refuses to recognize the legitimacy of «the System», or to participate in the life of a community which he does not recognize as his own, professing instead a higher allegiance to and citizenship in another land, world, or ideology, is bound to live like a metic in ancient Greece, surrounded by suspicion and hostility[2]. In order to understand the reasons for Evola's uncompromising attitude, we need first to define the concepts of «Tradition» and «modern world» as employed by Evola in his works.

Generally speaking, the term tradition can be understood in several ways: (1) as an archetypal myth (some members of the political Right in Italy have rejected this view as an «incapacitating myth»); (2) as the way of life of a particular age, e.g., the Middle Ages, feudal Japan, the Roman Empire; (3) as the sum of three principles: «*God, Country, Family*»; (4) as *anamnesis*, or historical memory in general; and (5) as a body of religious teachings to be preserved and transmitted to future generations. Evola understood tradition mainly as an archetypal myth, that is, as the presence of the Absolute in specific historical and political forms. Evola's Absolute is not a religious principle or a*noumenon*, much less the God of theism, but rather a mysterious domain, or *dunamis*, power. Evola's Tradition is characterized by «Being» and stability, while the modern world is

[1] Yuri Stoyanov, The Hidden Tradition in Europe, New York: Penguin, 1994, p. 8.

[2] The Latin word hostis means both « guest » and « enemy ». This is revealing of how ancient Romans regarded foreigners in general.

characterized by «Becoming». In the world of tradition stable socio-political institutions were in place. The world of Tradition, according to Evola, was exemplified by the ancient Roman, Greek, Indian, Chinese, and Japanese civilizations. These civilizations upheld a strict caste system; they were ruled by warrior nobilities and waged wars to expand the boundaries of their imperiums. In Evola's words:

«*The traditional world knew divine kingship. It knew the bridge between the two worlds, namely initiation. It knew the two great ways of approach to the transcendent, namely heroic action and contemplation. It knew the mediation, namely rites and faithfulness. It knew the social foundation, namely the traditional law and the caste system. And it knew the political earthly symbol, namely the empire*»[1].

Evola claims that the traditional world¹s underlying belief was the «invisible»:

«*It held that mere physical existence, or «living», is meaningless unless it approximates the higher world or that which is «more than life», and unless one's highest ambition consists in participating in hyperkosmia and in obtaining an active and final liberation from the bond represented by the human condition*»[2].

Evola upheld a cyclical view of history, a philosophical and religious view with a rich cultural heritage. Though one may reject it, this view deserves as much respect as the linear view of history upheld by theism, to which I subscribe, or as the progressive view championed by Engels' «scientific materialism», or as the hopeful and optimistic view typical of various New Age movements, according to which the universe is undergoing a constant and irreversible spiritual evolution. According to the cyclical view of history espoused by Hinduism, which Evola adopted and modified to fit his views, we are living in the fourth age of a complete cycle, the so-called Kali-yuga, an era characterized by decadence and disrup-

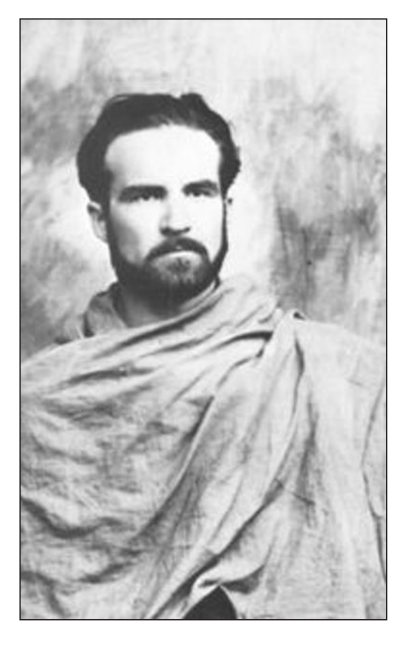
[1] Julius Evola, Revolt against the Modern World, Rochester, VT: Inner Traditions, 1995, p. 6. The first part of the book deals with the concepts noted in the extract cited. The second part of the book deals with the modern world.
[2] Ibid.

tion. According to Evola, the most remarkable phases of this «Yuga» (era) included the emergence of pre-Socratic philosophy (characterized by rejection of myth and by overemphasis on reason); the birth of Christianity; the Renaissance; Humanism; the Protestant Reformation; the Enlightenment; the French Revolution; the European revolutions of 1848; the advent of the Industrial Revolution; and Bolshevism. Thus, the «modern world» for Evola did not begin in the 1600s, but rather in the fourth century B.C.

Evola and Eliade

Evola's rejection of the modern world can be contrasted with its acceptance, promoted by Mircea Eliade (1907-1986), the renowned historian of religion whom Evola met in person several times, and with whom he corresponded until his death in 1974. The two men met for the first time in 1937. By that time, Eliade had compiled an impressive academic record that included a bachelor's degree in philosophy from the University of Bucharest and an M.A. and a Ph.D. in Sanskrit and Indian philosophy from the University of Calcutta. Evola was already an accomplished writer and had published some of his most important works, such as *The Hermetic Tradition* (1931), *Revolt against the Modern World* (1934), and *The Mystery of the Grail* (1937)[1]. Eliade had read Evola's early philosophical works during the 1920s and «admired his intelligence and, even more, the density and clarity of his prose»[2]. An intellectual friendship developed between the young Romanian scholar and the Italian philosopher, who was nine years Eliade's senior. Their common interest in yoga led Evola to write *L'uomo e la potenza* (Man as power) in 1926 (revised in 1949 with the new title *The Yoga of Power*[3]) and Eliade to write the acclaimed scholarly work *Yoga: Im-*

[1] All of these works have been translated and published in English by Inner Traditions.
[2] Mircea Eliade, , Exile's Odyssey, Chicago: University of Chicago Press, 1988, p. 152.
[3] Julius Evola, The Yoga of Power, trans. by Guido Stucco, Rochester, VT: Inner Traditions, 1992.



mortality and Freedom (1933). As Eliade recalls in his autobiographical journals:

I received letters from him when I was in Calcutta (1928-31) in which he instantly begged me not to speak to him of yoga, or of «magical powers» except to report precise facts to which I had personally been a witness. In India I also received several publications from him, but I only remember a few issues of the journal *Krur*[1].

Evola and Eliade's first meeting was in Romania, in conjunction with a luncheon hosted by the philosopher Nae Ionescu. Evola was traveling through Europe at the time, establishing contacts, and giving lectures «*in the attempt to coordinate those elements who could represent, to some degree, the [T]raditional thought on the political-cultural plane*»[2]. Eliade recalled the admiration that Evola expressed for Corneliu Codreanu (1899-1938), the founder of the Romanian nationalist and Christian movement known as the «Iron Guard». Evola and Codreanu had met the morning of the luncheon. Codreanu told Evola of the effects that incarceration had had on his soul, and of his discovery of contemplation in the solitude and silence of his prison cell. In his autobiography Evola described Codreanu as «*one of the worthiest and most spiritually oriented persons I ever met in the nationalist movements of that period*»[3]. Eliade wrote that at the luncheon «*Evola was still dazzled by him [Codreanu]. I vaguely remember the remarks he*

[1] Mircea Eliade, Journal III, 1970-78, Chicago: University of Chicago Press, 1989, p. 161.

[2] Julius Evola, Il cammino del cinabro, p. 139.

[3] Ibid.

made then on the disappearance of contemplative disciplines in the political battle of the West»[1]. But the two scholars' focus was different indeed. As Eliade wrote in his journal:

«*One day I received a rather bitter letter from him, in which he reproached me for never citing him, no more than did Guénon. I answered him as best as I could, and I must one day give reasons and explanations that that response called for. My argument could not have been simpler. The books I write are intended for today¹s audience, and not for initiates. Unlike Guénon and his emulators, I believe I have nothing to write that would be intended especially for them*»[2].

I must conclude from Eliade's remarks that he did not like, share, or care for Evola's esoteric views and leanings. I believe there are three reasons for Eliade's aversion. First, Evola, like all traditionalists, presumed the existence of a higher, solar, royal, and esoteric primordial tradition, and devoted his life to describing, studying, and celebrating it in its many forms and varieties. He also set this tradition above and against what he dubbed «telluric» modern popular cultures and civilizations (such as Romania's, to which Eliade belonged). In *Revolt against the Modern World* one can read many instances of this juxtaposition.

Eliade, for his part, rejected any emphasis on esotericism, because he thought it had a reductive effect on the human spirit. Eliade claimed that to limit the value of European spiritual creations exclusively to their «esoteric meanings» repeated in reverse the reductionism of the materialistic approach adopted by Marx and Freud. Nor did he believe in the existence of a primordial tradition: *«I was suspicious of its artificial, ahistorical character*», he wrote[3]. Second, Eliade rejected the negative or pessimistic view of the world and the human condition that characterized Guénon's and Evola's

[1] Eliade, Journal III,1970-78, p. 162.
[2] Ibid., pp. 162-63.
[3] Mircea Eliade, Exile's Odyssey, pp. 152. See also Alain de Benoist and quote him at length.

thought. Unlike Evola, who believed in the ongoing «putrefaction» of contemporary Western culture, Eliade claimed:

«*To the extent that I . . . believe in the creativity of the human spirit, I cannot despair: culture, even in a crepuscular era, is the only means of conveying certain values and of transmitting a certain spiritual message. In a new Noah's Ark, by means of which the spiritual creation of the West could be saved, it is not enough for René Guénon¹s L¹esotérisme de Dante to be included; there must be also the poetic, historic, and philosophical understanding of The Divine Comedy*»[1].

Finally, the socio-cultural milieu that Eliade celebrated was very different from the one favored by Evola. As India regained its independence, Eliade came to believe that Asia was about to re-enter history and world politics and that his own people, the Romanians, «*could fulfill a definite role in the coming dialogue between the West, Asia and cultures of the archaic folk type*»[2]. He celebrated the peasant roots of Romanian culture as they promoted universalism and pluralism, rather than nationalism and provincialism. Eliade wrote:

«*It seemed to me that I was beginning to discern elements of unity in all peasant cultures, from China and South-East Asia to the Mediterranean and Portugal. I was finding everywhere what I later called ³cosmic religiosity²: that is, the leading role played by symbols and images, the religious respect for earth and life, the belief that the sacred is manifested directly through the mystery of fecundity and cosmic repetition...*»[3]

These conclusions could not have been more diametrically opposed to Evola's views, especially as he formulated them in *Revolt against the Modern World*. According to the latter's doctrine, cosmic religiosity is an inferior and corrupt form of spirituality, or, as he called it, a «lunar spirituality» (the moon, unlike the sun, is not a

[1] Ibid. This criticism was reiterated by S. Nasr in an interview to the periodical Gnosis.

[2] Mircea Eliade, Journey East, Journey West, San Francisco: Harper & Row, 1981-88, p. 204.

[3] Eliade, Journey East, Journey West, p. 202.

source of light, and merely reflects the latter's light, as «lunar spirituality» is contingent upon God, the All, or upon any other metaphysical version of the Absolute) characterized by mystical abandonment.

In his yet untranslated autobiography, *Il cammino del cinabro* (The cinnabar's journey), Evola describes his spiritual and intellectual journey through alien landscapes: religious (Christianity, theism), philosophical (idealism, nihilism, realism), and political (democracy, Fascism, post-war Italy). For readers who are not familiar with Hermeticism, we may recall that cinnabar is a red metal representing rubedo, or redness, which is the third and final stage of one's inner transformation. Evola explains at the beginning of his autobiography: «*My natural sense of detachment from what is human in regard to many things that, especially in the affective domain, are usually regarded as "normal", was manifested in me at a very tender age.*»[1]

Autarkeia

Various religions and philosophies regard the human condition as highly problematic, likening it to a disease and setting forth a cure. This disease is characterized by many features, including a certain spiritual «heaviness», or gravitational pull, drawing us «downwards». Humans are prisoners of meaningless daily routines; of pernicious habits developed over years, e.g., drinking, smoking, gambling, workaholism, and sexual addictions, in response to external pressures; of an intellectual and spiritual laziness that prevents us from developing our powers and becoming living, vibrant beings; and of inconstancy, as is often painfully obvious from our ever-renewed «New Year's resolutions». How often, when we commit ourselves to practice something on a daily basis over a period of time, does the day soon come that we forget, find an excuse to abandon our commitment, or simply quit ! This is not merely inconsistency or a lack of perseverance on our part: it is a symptom of our inability to master ourselves and our lives.

[1] Evola, Il cammino del cinabro, p. 12.

Moreover, we are by nature unable to keep our minds focused on any object of meditation. We are easily distracted and bored. We spend our days talking about unimportant, meaningless details. Our conversations, for the most part, are not real dialogues, but rather exchanges of monologues.

We are busy at jobs we do not care about, and earning a living is our utmost concern. We feel bored, empty, and sexually frustrated by our own or our partners' inability to deliver peak performance. We want more: more money, more leisure, more «toys», and more fulfillment, of which we get too little, too seldom. We succumb to all sorts of indulgences and petty pleasures to soothe our dull and wounded consciousness. And yet all these things are merely symptoms of the real problem that besets the human condition. Our real problem is not that we are deficient beings, but that we don't know how to be, and don't desire to be, different. We embrace everyday life and call it «*the real thing*», slowly but inexorably suffocating the yearning for transcendence buried deep within us. In the end this proves to be our real undoing; we are not unlike smokers who, after being diagnosed with emphysema, keep on smoking to the bitter end. The problem is that we deny there is a problem. We are like a psychotic person who denies he is mentally ill, or like a sociopath who after committing a heinous crime insists that he really has a conscience, producing tears and remorse to prove it.

In the past, movements like Pythagoreanism, Gnosticism, Manichaeism, Mandaeanism, and medieval Catharism claimed that the problem beleaguering human beings is the body itself, or physical matter, to be precise. These movements held that the soul or spirit is kept prisoner inside the cage of matter, waiting to be freed. (Evola rejected this interpretation as unsophisticated and as the product of a feminine and telluric worldview.) Buddhism declared a «polluted» or «unenlightened mind» to be the real problem, developing in the course of the centuries a real science of the mind in an attempt to cure the disease at the roots. Christian theism identified the root of human suffering and evil in sin. As a remedy, Catholicism and

Eastern Orthodoxy propose incorporation into the church through baptism and active participation in her liturgical life. Many Protestants advocate, instead, a living and personal relationship with Jesus Christ as one's Lord and Savior, to be cultivated through prayer, Bible studies, and church fellowship.

Evola regarded acceptance of the human condition as the real problem, and autarchy, or self-sufficiency, as the cure. According to the ancient Cynics, *autarkeia* is the ability to lead a satisfactory, full life with the least amount of material goods and pleasures. An autarchic being (the ideal man) is a person who is able to grow spiritually even in the absence of what others consider the necessities of life (e.g., health, wealth, and good human relationships). The Stoics equated autarchy with virtue (arête, which they regarded as the only thing needed for happiness. Even the Epicureans, led though they were by a quest for pleasure, regarded *autarkeia* as a «*great good, not with the aim of always getting by with little, but that if much is lacking, we may be satisfied with little*»[1].

Evola endorsed the notion of *autarkeia* out of his rejection of the human condition and of the ordinary life that stems from it. Like Nietzsche before him, Evola claimed that the human condition and everyday life should not be embraced, but overcome: our worth lies in being a «project» (in Latin *projectum*, «to be cast forward»). Thus, what truly matters for human beings is not who we are but what we can and should become. Humans are enlightened or unenlightened according to whether or not they grasp this basic metaphysical truth. It was not snobbism that led Evola to conclude that most human beings are «slaves» trapped in samsara like guinea pigs running on a wheel inside their cage. According to Evola, sharing this state, among those one encounters each day, are not only persons with low paying jobs, but also one's coworkers, family members, and especially persons without a formal education. This is of course difficult to acknowledge. Evola was consumed by a yearning for what the Germans call *mehr als leben* («more than living»), which

[1] Epicurus, Letter to Menoeceus, p. 47.

is unavoidably frustrated by the contingencies of human existence. We read in a collection of Evola's essays on the subject of mountain climbing:

«At certain existential peaks, just as heat is transformed into light, life becomes free of itself; not in the sense of the death of individuality or some kind of mystical shipwreck, but in the sense of a transcendent affirmation of life, in which anxiety, endless craving, yearning and worrying, the quest for religious faith, human supports and goals, all give way to a dominating state of calm. There is something greater than life, within life itself, and not outside of it. This heroic experience is valuable and good in itself, whereas ordinary life is only driven by interests, external things and human conventions»[1].

According to Evola the human condition cannot and should not be embraced, but rather overcome. The cure does not consist in more money, more education, or moral uprightness, but in a radical and consistent commitment to pursue spiritual liberation. The past offers several examples of the distinction between an «ordinary» life and a «differentiated» life. The ancient Greeks referred to ordinary, material, physical life by the term bios, and used the term zoe to describe spiritual life. Buddhist and Hindu scriptures drew a distinction between samsara, or the life of needs, cravings, passions, and desires, and nirvana, a state, condition or extinction of suffering (dukka). Christian scriptures distinguish between the «*life according to the flesh*» and the «*life according to the Spirit*». The Stoics distinguish between a «*life according to nature*» and a life dominated by passions. Heidegger distinguished between authentic and inauthentic life. Kierkegaard talked about the aesthetic life and the ethical life. Zoroastrians distinguished between Good and Evil. The Essenes divided mankind into two groups: the followers of the Truth and the followers of the Lie.

---

[1] Julius Evola, Meditations on the Peaks, trans. by Guido Stucco, Rochester, VT: Inner Traditions, 1998, p. 5.

The authors who first introduced Evola to the notions of self-sufficiency and of the «absolute individual» (an ideal, unattainable state) were Nietzsche and Carlo Michelstaedter. The latter was a twenty-three year old Jewish-Italian student who committed suicide in 1910, the day after completing his doctoral dissertation, which was first published in 1913 with the title *La persuasione e la retorica* (Persuasion and rhetoric)[1]. In his thesis, Michelstaedter claims that the human condition is dominated by remorse, melancholy, boredom, fear, anger, and suffering. Man's actions reveal that he is a passive being. Because he attributes value to things, man is also distracted by them or by their pursuit. Thus man seeks outside himself a stable reference point, but fails to find it, remaining the unfortunate prisoner of his illusory individuality. The two possible ways to live the human condition, according to Michelstaedter, are the way of Persuasion and the way of Rhetoric. Persuasion is an unachievable goal. It consists in achieving possession of oneself totally and unconditionally, and in no longer needing anything else. This amounts to having life in one's self. In Michelstaedter's words:

«*The way of Persuasion, unlike a bus route, does not have signs that can be read, studied and communicated to others. However, we all have within ourselves the need to find that; we all must blaze our own trail because each one of us is alone and cannot expect any help from the outside. The way of Persuasion has only this stipulation: do not settle for what has been given you*»[2].

On the contrary, the way of Rhetoric designates the palliatives or substitutes that man adopts in lieu of an authentic Persuasion. According to Evola, the path of Rhetoric is followed by «*those who spurn an actual self-possession, leaning on other things, seeking other people, trusting in others to deliver them, according to a dark necessity and a ceaseless and indefinite yearning*»[3]. As Nietzsche wrote:

[1] Carlo Michelstaedter, La persuasione e la retorica, Milan: Adelphi Edizioni, 1990.

[2] Ibid., p. 104.

[3] Il cammino del cinabro, p. 46.

«*You crowd together with your neighbors and have beautiful words for it. But I tell you: Your love of your neighbor is your bad love of yourselves. You flee to your neighbor away from yourselves and would like to make a virtue of it: but I see through your selflessness. . . . I wish rather that you could not endure to be with any kind of neighbor or with your neighbor¹s neighbor; then you would have to create your friend and his overflowing heart of yourselves*»[1].

The goal of autarchy appears throughout Evola¹s works. In his quest for this privileged condition, he expounded the paths blazed by various movements in the past, such as Tantrism, Buddhism, Mithraism, and Hermeticism.

In the early 1920s, Decio Calvari, president of the Italian Independent Theosophical League, introduced Evola to the study of Tantrism. Soon Evola began a correspondence with the learned British orientalist and divulger of Tantrism, Sir John Woodroffe (who also wrote with the pseudonym of Arthur Avalon), whose works and translations of Tantric texts he amply utilized. While René Guénon celebrated Vedanta as the quintessence of Hindu wisdom in his *L'Homme et son devenir selon le Vedanta* (Man and his becoming according to the Vedanta) (1925), upholding the primacy of contemplation or of knowledge over action, Evola adopted a different perspective .

Rejecting the view that spiritual authority is worthier than royal power, Evola wrote *L'uomo come potenza* (Man as power) in 1925. In the third revised edition (1949), the title was changed to *Lo yoga della potenza* (The yoga of power)[2]. This book represents a link between his philosophical works and the rest of his literary production, which focuses on Traditional concerns.

The thesis of *The Yoga of Power* is that the spiritual and social conditions that characterize the Kali-yuga greatly decrease the effectiveness of purely intellectual, contemplative, and ritual paths.

---

[1] F. Nietzsche, Thus Spoke Zarathustra, trans. by R.J. Hollingdale, London: Penguin Books, 1969, p. 86.

[2] Evola, The Yoga of Power, trans. by Guido Stucco, Rochester, VT: Inner Traditions, 1992.

In this age of decadence, the only way open to those who seek the «great liberation» is one of resolute action[1]. Tantrism defined itself as a system based on practice, in which hatha-yoga and kundalini-yoga constitute the psychological and mental training of the followers of Tantrism in their quest for liberation. While criticizing an old Western prejudice according to which Oriental spiritualities are characterized by an escapist attitude (as opposed to those of the West, which allegedly promote vitalism, activism, and the will to power), Evola reaffirmed his belief in the primacy of action by outlining the path followed in Tantrism. Several decades later, a renowned member of the French Academy, Marguerite Yourcenar, paid homage to *The Yoga of Power*. She wrote of «*the immense benefit that a receptive reader may gain from an exposition such as Evola's*»[2], and concluded that «*the study of The Yoga of Power is particularly beneficial in a time in which every form of discipline is naively discredited.*»[3]

But Evola¹s interest was not confined to yoga. In 1943 he wrote *The Doctrine of the Awakening*, dealing with the teachings of early Buddhism. He regarded Buddha's original message as an Aryan ascetic path meant for spiritual «warriors» seeking liberation from the conditioned world. In this book he emphasized the anti-theistic and anti-monistic insights of Buddha. Buddha taught that devotion to this or that god or goddess, ritualism, and study of the Vedas were not conducive to enlightenment, nor was experience of the identity of one's soul with the «cosmic All» named Brahman, since, according to Buddha, both «soul» and «Brahman» are figments of our deluded minds.

In *The Doctrine of the Awakening* Evola meticulously outlines the four «jhanas», or meditative stages, that are experienced by a serious

[1] Evola would probably have liked Jesus' saying (Luke 16:16): « The law and the prophets lasted until John; but from then on the kingdom of God is proclaimed and everyone who enters does so with violence. »

[2] Marguerite Yourcenar, Le temps, ce grand sculpteur, Paris: Gallimard, 1983, p. 201.

[3] Ibid., p. 204.

practitioner on the path leading to nirvana. Most of the sources Evola drew from are Italian and German translations of the *Sutta Pitaka*, that part of the ancient Pali canon of Buddhist scriptures in which Buddha's discourses are recorded. While extolling the purity and faithfulness of early Buddhism to Buddha's message, Evola characterized Mahayana Buddhism as a later deviation and corruption of Buddha's teachings, though he celebrated Zen[1] and the doctrine of emptiness (sunyata) as Mahayana's greatest achievements. In *The Doctrine of the Awakening* Evola extols the figure of the *ahrat*, one who has attained enlightenment. Such a person is free from the cycle of rebirth, having successfully overcome samsaric existence. The *ahrat's* achievement, according to Evola, can be compared to that of the jivan-mukti of Tantrism, of the Mithraic initiate, of the Gnostic sage, and of the Taoist «immortal».

This text was one of Evola's finest. Partly as a result of reading it, two British members of the OSS became Buddhist monks. The first was H. G. Musson, who also translated Evola's book from Italian into English. The second was Osbert Moore, who became a distinguished scholar of Pali, translating a number of Buddhist texts into English. On a personal note, I would like to add that Evola's *Doctrine of Awakening* sparked my interest in Buddhism, leading me to read the *Sutta Pitaka*, to seek the company of Theravada monks, and to practice meditation.

In *The Metaphysics of Sex* (1958) Evola took issue with three views of human sexuality. The first is naturalism. According to naturalism the erotic life is conceived as an extension of animal instincts, or merely as a means to perpetuate the species. This view has recently been advocated by the anthropologist Desmond Morris, both in his books and in his documentary *The Human Animal*. The second view Evola called «bourgeois love»: it is characterized by respectability and sanctified by marriage. The most important features of this type of sexuality are mutual commitment, love,

[1] Julius Evola, The Doctrine of Awakening, Rochester, VT: Inner Traditions, 1995.

feelings. The third view of sex is hedonism. Following this view, people seek pleasure as an end in itself. This type of sexuality is hopelessly closed to transcendent possibilities intrinsic to sexual intercourse, and thus not worthy of being pursued. Evola then went on to explain how sexual intercourse can become a path leading to spiritual achievements.

Apoliteia

In 1988 a passionate champion of free speech and democracy, the journalist and author I. F. Stone, wrote a provocative book entitled *The Trial of Socrates*. In his book Stone argued that Socrates, contrary to what Xenophon and Plato claimed in their accounts of the life of their beloved teacher, was not unjustly put to death by a corrupt and evil democratic regime. According to Stone, Socrates was guilty of several questionable attitudes that eventually brought about his own downfall. First, Socrates personally refrained from, and discouraged others from pursuing, political involvement, in order to cultivate the «*perfection of the soul*». Stone finds this attitude reprehensible, since in a city all citizens have duties as well as rights. By failing to live up to his civic responsibilities, Socrates was guilty of «civic bankruptcy», especially during the dictatorship of the Thirty. At that time, instead of joining the opposition, Socrates maintained a passive attitude: «*The most talkative man in Athens fell silent when his voice was most needed*»[1].

Next, Socrates idealized Sparta, had aristocratic and pro-monarchical views, and despised Athenian democracy, spending a great deal of time in denigrating the common man. Finally, Socrates might have been acquitted if only he had not antagonized his jury with his amused condescension and invoked the principle of free speech instead.

Evola resembles Socrates in the attitudes toward politics described by Stone. Evola too professed «*apoliteia*»[2]. He discouraged

[1] I. F. Stone, The Trial of Socrates, New York: Doubleday, 1988, p. 146.

[2] Julius Evola, Cavalcare la tigre, pp. 174-78.

people from passionate involvement in politics. He was never a member of a political party, refraining even from joining the Fascist party during its years in power. Because of that he was turned down when he tried to enlist in the army at the outbreak of the World War II, although he had volunteered to serve on the front. He also discouraged participation in the «*agoric* life». The ancient *agora*, or public square, was the place where free Athenians gathered to discuss politics, strike business deals, and cultivate social relationships. As Buddha said:

«*Indeed Ananda, it is not possible that a bikkhu [monk] who delights in company, who delights in society will ever enter upon and abide in either the deliverance of the mind that is temporary and delectable or in the deliverance of the mind that is perpetual and unshakeable. But it can be expected that when a bikkhu lives alone, withdrawn from society, he will enter upon and abide in the deliverance of mind that is temporal and delectable or in the deliverance of mind that is perpetual and unshakeable...*»[1]

Like Socrates, Evola celebrated the civic values, the spiritual and political achievements, and the metaphysical worth of ancient monarchies, warrior aristocracies, and traditional, non-democratic civilizations. He had nothing but contempt for the ignorance of ordinary people, for the rebellious masses, for the insignificant common man.

Finally, like Socrates, Evola never appealed to such democratic values as «human rights», «freedom of speech», and «equality», and was «sentenced» to what the Germans call «death by silence». In other words, he was relegated to academic oblivion.

Evola's rejection of involvement in the socio-political arena must also be attributed to his philosophy of inequality. Norberto Bobbio, an Italian senator and professor emeritus of the philosophy department of the University of Turin, has written a small book entitled *Right and Left: The Significance of a Political Distinction*[2]. In

[1] Mahajjima Nikayo, p. 122.

[2] Norberto Bobbio, Destra e sinistra: ragioni e significati di una distinzione politica, Rome: Donzelli Editore, 1994. This book has been published in English as Left and Right: The Significance of a Political Distinction, Cambridge,

it Bobbio, a committed leftist intellectual, attempts to identify the key element that differentiates the political Right from the Left (a dyad rendered in the non-ideological American political arena by the dichotomy «conservatives and liberal», or «mainstream and extremist»). After discussing several objections to the contemporary relevance of the Right-Left dyad following the decline and fall of the major political ideologies, Bobbio concludes that the juxtaposition of Right and Left is still a legitimate and viable one, though one day it will run its course, like other famous dyads of the past: «patricians and plebeians» in ancient Rome, «Guelphs and Ghibellines» during the Middle Ages, and «Crown and Parliament» in seventeenth century England.

At the end of his book Bobbio suggests that, «*the main criterion to distinguish between Right and Left is the different attitude they have toward the ideal of equality.*»[1]

Thus, according to Bobbio, the views of Right and Left on «liberty» and «brotherhood» (the other two values in the French revolutionary trio) are not as discordant as their positions on equality. Bobbio explains:

«We may properly call "egalitarians" those who, while being aware that human beings are both equal and unequal, give more relevance, when judging them and recognizing their rights and duties, to that which makes them equal rather than to what makes them un-equal; and "inegalitarians", those who, starting from the same premise, give more importance to what makes them unequal rather than to what makes them equal»[2].

Evola, as a representative of the European Right, may be regarded as one of the leading antiegalitarian philosophers of the twentieth century. Evola's arguments transcend the age-old debate between those who claim that class, racial, educational, and gender differences between people are due to society's structural injustices, and those who, on the other hand, believe that these differences are ge-

England: Polity Press, 1996.

[1] Ibid., p. 80.

[2] Ibid., p. 74.

netic. According to Evola there are spiritual and ontological reasons that account for differences in people's lot in life. In Evola's writings the social dichotomy is between initiates and «higher beings» on the one hand, and hoi polloi on the other.

The two works that best express Evola's *apoliteia* are *Men among Ruins* (1953) and *Riding the Tiger* (1961). In the former he expounds his views on the «organic» State, lamenting the emerging primacy of economics over politics in post-war Europe and America. Evola wrote this book to supply a point of reference for those who, having survived the war, did not hesitate to regard themselves as «reactionaries» deeply hostile to the emerging subversive intellectual and political forces that were re-shaping Europe:

«*Again, we can see that the various facets of the contemporary social and political chaos are interrelated and that it is impossible to effectively contrast them other than by returning to the origins. To go back to the origins means, plain and simple, to reject everything that, in every domain, whether social, political and economic, is connected to the "immortal principles" of 1789 in the guise of libertarian, individualistic and egalitarian thought, and to oppose to it a hierarchical view. It is only in the context of such a view that the value and freedom of man as a person are not mere words or pretexts for a work of destruction and subversion*»[1].

Evola encourages his readers to remain passive spectators in the ongoing process of Europe's reconstruction, and to seek their citizenship elsewhere:

«*The Idea, only the Idea must be our true homeland. It is not being born in the same country, speaking the same language or belonging to the same racial stock that matters; rather, sharing the same Idea must be the factor that unites us and differentiates us from everybody else*»[2].

In *Riding the Tiger*, Evola outlines intellectual and existential strategies for coping with the modern world without being affected

[1] Julius Evola, Gli uomini e le rovine, Rome: Edizioni Settimo Sigillo, 1990, p. 64.

[2] Ibid., p. 41.

by it. The title is borrowed from a Chinese saying, and it suggests that a way to prevent a tiger from devouring us is to jump on its back and ride it without being thrown off. Evola argued that lack of involvement in the political and social construction of the human polis on the part of the «differentiated man» can be accompanied by a sense of sympathy toward those who, in various ways, live on the fringe of society, rejecting its dogmas and conventions.

The «differentiated person» feels like an outsider in this society and feels no moral obligation toward society's request that he joins what he regards as an absurd system. Such a person can understand not only those who live outside society's parameters, but even those who are set against such (a) society, or better, this society[1].

This is why, in his 1968 book *L'arco e la clava* (The bow and the club), Evola expressed some appreciation for the «beat generation» and the hippies, all the while arguing that they lacked a proper sense of transcendence as well as firm points of spiritual reference from which they could launch an effective inner, spiritual «revolt against society».

[1] Julius Evola, Cavalcare la tigre, p. 179.

Algis Uždavinys

METAPHYSICAL SYMBOLS AND THEIR FUNCTION IN THEURGY

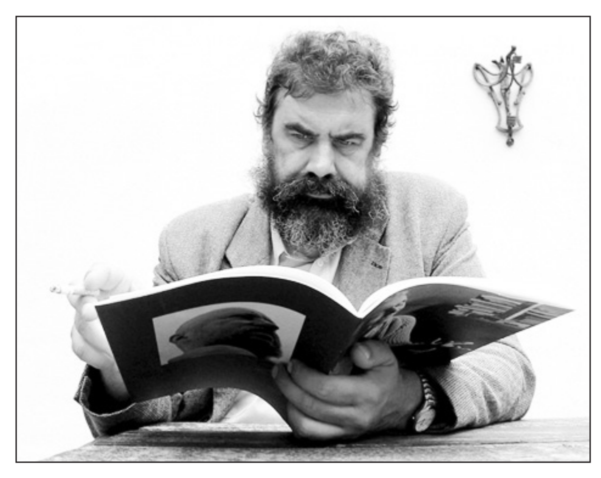
Thus the universe and its contents were created in order to make known the Creator, and to make known the good is to praise it; the means of making it known is to reflect it or shadow it; and a symbol is the reflection or shadow of a higher reality. … Therefore, in respect of our having said that a symbol worthy of the name is that in which the Archetype's radiation predominates over its projection, it is necessary to add that the sacramental symbol proceeds from its Source, relatively speaking, by pure radiation (Martin Lings)[1]

Symbols as ontological traces of the divine

The contemporary metaphysical understanding of symbol–as opposed to the neo-classical conception of mimēsis or "imitation"–is inherited from the Neoplatonic theory of symbolic language. According to this theory the symbol corresponds to that which, by definition, is beyond every representation, "showing" the bodiless by means of bodies. Moreover, the symbol is anagogic, serving as a ladder for ascent to the divine. Our present task is to investigate the Neoplatonic notion of the symbolic in the context of theurgy and in relation to the ancient Egyptian theological doctrines, which were inherited, at least to a certain extent, by the later Pythagorean and Platonic traditions.

In Neoplatonism, divine symbols have a transformative and elevating power. Like the noetic rays of the divine Sun they are regarded as demiurgically woven into the very fabric of Being; they

[1] M. Lings, Symbol and Archetype: A Study of the Meaning of Existence, Cambridge: Quinta Essentia, 1991, pp.1 &11.



are directly attached and unified to the gods, which are themselves the symbolic principles of Being. One should be wary of the Greek term sumbolon (“symbol”), which has so many different meanings, sometimes far removed from the realm of metaphysics. What is important is the underlying theological and cosmological conception of the divine principles and powers that appear and become visible through certain images, things, numbers, sounds, omens, or other traces of presence.

The iconoclastic Amarna theology, established in Egypt during the reign of Akhenaten (1352-1338 B.C), sought to abolish mythical imagery; yet even in this theology, the sun-disc, Aten, is the One in whom millions live; the Light of Aten creates everything and by seeing this light, the eye is created. As Jan Assmann says:

God creates the eyes in order that they might look on him as he looks on them, and that his look might be returned and that light might assume a communicative meaning, uniting everything existing in a common space of intervision. God and men commune in light.[1]

[1] J. Assmann, Moses the Egyptian: The Memory of Egypt in Western Monotheism, Cambridge: Harvard University Press, 2002, p.185.

The symbolism of light and sound are analogous, so that the light by which God and man commune is the constant with the divine names by which God communicates, which is to say, by which God creates. The divine names constitute the whole "cultic" universe and ensure its cyclic dynamics: procession and return, descent and ascent. The hieratic realities articulated by the ineffable (or esoteric) symbols and tokens (ta aporrhēta sumbola kai sunthēmata) of the gods are none other than the "divine words" (medu neter, hieroglyphs) that constitute the entire visible world. If the universe is a manifestation of divine principles, as the Egyptian term kheperu indicates, then all manifested noetic and material entities are nothing but the multiform images, symbols, and traces of the ineffable One shining through the intellective rays of deus revelatus, the demiurgic Intellect. The Neoplatonic theory of the symbolic is only the late conceptualization–within the Hellenic philosophical tradition of onto-semiotics–of those ancient metaphysical doctrines, such as the Ramesside theology of bau powers[1], that constitute the theurgic foundation of ancient civilisations and mythically express the dialectic of the One and the Many.

The gods create everything by means of representations (images which reflect their noetic archetypes) and establish the hidden "thoughts" of the Father through the symbolic traces or tokens (dia sunthēmatōn) that are intelligible only to the gods themselves and have the uplifting heka power, to say it in the Egyptian terms. As Peter Struck pointed out:

Here the material world is fabricated by representations, but it is meaningful (that is, has a semantic dimension) through its being a sunthēma/sumbolon. The image (eikōn) marks the material world in its status as a fainter reproduction of a higher principle, but the world seen as symbol indicates its status as a manifestation–that is, something that works according to the logic of the trace, with the capacity to point us back up to the higher orders that produced it[2].

---

[1] Ramesside theology developed during the Ramesside Age, XIX-XX Dynasties, 1295-1069 B.C. (see Assmann, Moses the Egyptian, 2002, pp.192-207).

[2] P. T. Struck, Birth of the Symbol: Ancient Readers at the Limits of their

Sumbola and sunthēmata, understood in this particular metaphysical sense, are not arbitrary signs, but ontological traces of the divine, inseparable from the entire body of manifestation (ellampsis): the cosmos, as the revealed divine agalma (statue, shrine), is itself the Symbol par excellence of the noetic realm and the Creator. It represents that which is above representation and is an immanent receptacle of the transcendent principles.

Therefore the demiurgic Logos is both the sower and distributor of all ontological symbols or, rather, symbols constitute its manifested totality and these symbols, when gathered, awakened, re-kindled, lead up to the noetic and supra-noetic unity. As John Finamore observes, 'the sumbola become passwords or tokens in the soul's ritual ascent[1]. This is not simply some "bookish" learning; that is to say, a case of development or "increase" in our thinking (if thoughts, ennoiai, themselves are not regarded as a special sort of sunthēmata). Rather what is really at issue is the manner by which the ritual accomplishment (telesiourgia) of ineffable acts and the mysterious power of the unspeakable symbols allow us to re-establish the theurgic union with the gods (Iamblichus De mysteriis 96.13 ff).

Hence, through the proper actualisation (and recollection) of these divine symbols, the hypercosmic life of the soul is re-actualised. The ascent (anodos) through invocations (klēseis), symbolic contemplations, and rites (erga), results in revelation of the blessed sights (makaria theamata) and activity (energeia) which is no longer human.

The anagogic power of secret names and tokens

The Greek term sumbolon (derived from the verb sumballein, meaning "to join") initially denoted a half of a whole object, such as tessera hospitalis, which could be joined with the other half in order that two contracting parties–or members of a secret brotherhood–

Texts, Princeton: Princeton University Press, 2004, p.221.

[1] J. F. Finamore, 'Plotinus and Iamblichus on Magic and Theurgy', Dionysius Vol.XVII, 1999, p.83.

might have proof of their identity. Therefore the symbol appears and becomes significant only when two parties make an intentional rupture of the whole, or when the One manifests itself as plurality, that is, when Osiris or Dionysus is rendered asunder. In this original sense, the symbol 'reveals its meaning by the fact that one of its halves fits in with or corresponds to the other[1].

When viewed in accordance to the "vertical" metaphysical assymetry, one half of imagined tessera hospitalis represents the visible thing (the symbol proper) and another half stands for the invisible noetic or supra-noetic reality symbolised by the lower visible part. The initiation and spiritual ascent consists in joining these two separate parts. That means re-uniting the manifested sumbolon (as a trace) and the hidden principle, which is thereby "symbolised." In this way Osiris (or Dionysus) is re-assembled, and the symbol itself is dissolved in the symbol-transcending unity (henōsis). According to Damascius:

The object of the initiatory rites (tōn teletōn) is to take souls back to a final destination (eis telos anagagein), which was also the starting point from which they first set out on their downward journey, and where Dionysus gave them being, seated on his Father's throne, that is to say, firmly established in the integral Zeusian life (In Phaed. I.168.1-4).

When symbols are reassembled into a completed whole, this means, in Egyptian terms, both that the microcosmic Eye of Horus (or imago dei) is restored and the macrocosmic theophany of pantheos (the Lord of All, neb tem, the All-Worker) is reaffirmed as the transcendent unity. Within this kind of ancient cosmology, the descending and ascending rays of manifestation are considered as a multi-levelled hierarchy of sumbola and sunthēmata that constitute the universal "language" of Being and its existential body. Robert Lamberton says:

---

[1] J. A. Coulter, The Literary Microcosm: Theories of Interpretation of the Later Neoplatonists, Leiden: E. J. Brill, 1976, p.61.

Just as there are various modes of perception that correspond to the successive modes of being, extending from the total, unified perception exercised by a god down to the passivity of our sense-impressions in this world, so there are different levels of language that correspond to these modes of perception–a hierarchy of systems of meaning, of kinds of utterances–that extend from a creative, divine "language" (not, presumably, recognisable as such by us) down to the "language" that exists on the final fragmented level of the senses. …Each lower language is actually the "interpreter" (hermēneus) of the higher one, in that it renders it comprehensible at a lower level, at the expense of its (opaque, inaccessible) coherence[1].

The secret names of the gods are anagogic symbols: they function both as epōdai (recitations, elevating spells) and as the gnostic passwords for entry into the other-worldly realm, they effect the soul's subsequent transformation, and noetic rebirth. Therefore the "symbolic life" is the life of knowledge which enables one's recollection, reintegration, and return to the archetypus mundus. The Egyptian Book of the Dead says:

As for him who knows this spell (or symbolic utterance), he will be a worthy spirit in the realm of the dead, and he will not die again in the realm of the dead, and he will eat in the presence of Osiris. As for him who knows it on earth, he will be like Thoth…" (BD 135)[2].

By knowing the proper words of power (hekau, sunthēmata), the Osiris-like initiate or the "deceased" might proceed to the throne of the integral archetypal Osiris and be united (as the ba of Osiris) with the ba of Ra. The process of transformation, sakhu, literally means "making an akh" (the shining noetic spirit, divine nous). This ritualised transformation is designated as "going forth by (or into) day"

[1] R. Lamberton, Homer the Theologian: Neoplatonist Allegorical Reading and the Growth of the Epic Tradition, Berkeley: University of California Press, 1986, p.167 & p.169.

[2] The Ancient Egyptian Book of the Dead, tr. R. O. Faulkner, ed. C. Andrews, Austin: University of Texas Press, 2001, p.123. About the links between Egyptian theology and Neoplatonism see: A. Uždavinys, Philosophy as a Rite of Rebirth: From Ancient Egypt to Neoplatonism, Dorset: Prometheus Trust, 2008.

(pert em hru), that is, ascending to the noetic realm and "going out" from the Duat (the alchemical body of Osiris or Nut) into the intelligible "day" of Ra and appearing as Ra. So in the Pyramid Texts the paradigmatic royal initiate ascends on the wing of Thoth, flying up as a falcon and alighting on the divine throne like a scarab, saying:

My seat is with you, O Ra… I will ascend to the sky to you, O Ra, for my face is that of falcons, my wings are those of ducks… O men, I fly away from you (PT 302)[1].

Thereby one's ba (as a symbol) is made akh-effective in the Isle of Fire (the solar realm of Platonic Forms). The theurgic texts to be ritually recited as a means of ascent themselves are regarded as akhu that are "pleasing to the heart of Ra." The Egyptian initiatory rite is based on the mutual akh-effectiveness of father and son, as the two halves of the Greek sumbolon: 'akh is a son for his father, akh is a father for his son,' both counted before Thoth, the lord of hieroglyphs (medu neter) and wisdom.

The ultimate goal (telos) of this "symbolic wisdom" is to make the Eye of Horus sound and whole, that is, to restore one's primordial "golden" nature, like the pure mirror (ankh) which reflects the intelligible light of Ra and is "sacrificially" reintegrated into the realm of akhu. This means one's spiritual and alchemical transmutation in the "tomb" built (in the ideal archetypal sense) by the gods themselves, including Seshat, the goddess of writing.

Everything has two designations, one in the realm of terrestrial sumbola, another in the realm of the gods whose names are viewed as anagogic passwords known only to the initiate. At the same time, every element in the domain of the temple liturgy, be it a priest, a thing, or a place, becomes the "name" (ren) of a deity whom it reveals or interprets. Likewise, every offering (designated as the Eye of Horus) represents a substance that restored truth (maat) and unity (sema) or reassembled something that had fallen apart. As Assmann

[1] The Ancient Egyptian Pyramid Texts, tr. R. O. Faulkner, Warminster: Aris and Phillips, 1969, p.92.

says, it is the symbol of a reversibility that might heal everything, even death:

There is a close connection between cultic commentaries, with their principle of sacramental explanation, and initiatory examinations, with their principle of secret passwords that relate to the divine realm… In the initiatory examinations, there is a secret language, and the initiate demonstrates his mastery of it. He who knows the secret language belongs to the secret world to which it refers, and he may enter it. In the cultic commentaries, there is a sacramental explanation of the ritual by means of which the cultic acts are transposed into the context of the divine realm[1].

In the context of the Hellenic Mysteries and Orphic-Pythagorean tradition, the symbol may be a deity's secret name, an omen or a cultic formula (that may include the divine cultic epithets, themselves regarded as sunthēmata). These symbols allow the initiate to pass into the realm of the gods like the Egyptian pharaoh who takes the night-journey 'as the representative of all human beings[2] and sails through the Netherworld with the Ba of Ra in the solar barque. The acquired Apollonian[3] wisdom enables one to perceive the hidden divine "thoughts," the immaterial archetypes, or Ideas.

The Pythagorean sumbola are also ainigmata (riddles, obscure hieratic sayings). The prophetic utterances and sneezes, related to Demeter of Eleusis, are called "symbols" as well. Since understanding of the symbols as a sort of secret code of both demiurgy and theurgy stems from the Orphic-Pythagorean tradition, inherited and conceptualized by the Neoplatonists, Struck rightly emphasizes that

[1] J. Assmann, Death and Salvation in Ancient Egypt, tr. D. Lorton, Ithaca and London: Cornell University Press, 2005, p.353.

[2] T. Abt and E. Hornung, Knowledge for the Afterlife: The Egyptian Amdua– A Quest for Immortality, Zurich: Living Human Heritage Publications, 2003, p.24.

[3] "Apollonian" because the pharaoh is a hypostasis of Horus, who was equated with Apollo by the Greeks. According to the late antique Neoplatonic tradition, Apollo is the solar principle of integrity and oneness represented by the ideal king, who is, at the same time, the paradigmatic "prophet."

'the power of the symbol is born out of the power of the secret[1]. He says: 'In both the mysteries and esoteric philosophy, symbols are passwords of authentication that just happen to be enigmatic, interpretable speech[2].

Animated theurgic hieroglyphs of the hidden Amun

The Greeks themselves, contrary to the modern scholarly tastes and prejudices, related the Pythagorean symbolism with the Egyptian theory of "divine speech." The symbol as hieroglyph (the visible shape of the invisible Platonic Form), as gnostic password and word of power (heka), is inseparable from the Egyptian ways of thought. Therefore the ancient Hellenic writers correctly maintained that symbols (or secret names of the gods that work "symbolically," sumbolikōs, and ensure union, henōsis) are especially an Egyptian mode of imitating the demiurgic activity of the gods. According to the Plutarch's trustworthy remark:

Pythagoras, as it seems, was greatly admired, and he also greatly admired the Egyptian priests, and, copying their symbolism (to sumbolikon autōn) and esoteric teachings (musteriodes), incorporated his doctrines in riddles (ainigmasi). As a matter of fact most of the Pythagorean precepts do not at all fall short of the writings that are called hieroglyphs (De Iside et Osiride 354 ef).

Following a positivistic Egyptology a la Sir Alan Gardiner[3] the majority of contemporary classicists have, I feel, misunderstood Porphyry's claim regarding the symbolic (sumbolikē) aspect of the Egyptian hieroglyphs. Porphyry the Phoenician says:

In Egypt he (Pythagoras) lived among the priests and learned the wisdom and language of the Egyptians, and three kinds of writing, epistolographic, hieroglyphic, and symbolic, of which some is ordi-

[1] Struck, Birth of the Symbol, p.102.

[2] Ibid., p.88.

[3] Despite being an eminent Egyptologist, Gardiner regarded Egyptian religion as a 'wil-o'-the-wisp by reason of its mystery and in spite of its absurdity' (A. Gardiner, Egypt of the Pharoahs, Oxford: Oxford University Press, 1966, p.427).

nary speech according to mimēsis, and some allegorizes according to certain riddles (kata tinas ainigmous: Vita Pyth.11-12).

Assmann ensures us that Porphyry was right in describing a variant of the Egyptian script as symbolic, because, in fact, there are four distinct forms of writing in Egypt: demotic, hieratic, hieroglyphic, and cryptographic (or symbolic). The latter one was considered as a secret code accessible only to the initiate and based on the priestly notion that this symbolic script (whose signs are laden with the symbolic knowledge) is an imitation of divine demiurgy: here the hieroglyphs are regarded as tokens of creation conceived by Ptah, the Memphite Demiurge, and recorded by Thoth. Consequently, they are imbued with the theurgic function as well. In addition, both script and sacred images in their unity are designated as "gods" (neteru). The symbols are gods made visible in stone, the manifest substance of immortality. As Assmann observes:

Iamblichus perfectly expresses the principle of "direct signification" that underlies the cryptography of the late temple inscriptions... This specifically Egyptian view is the foundation of the Greek's mythical vision of hieroglyphs. The mistake of the Greeks was not that they interpreted hieroglyphic script as a secret code rather than a normal writing system. The Egyptians had in fact transformed it into a secret code and so described it to the Greeks. The real misunderstanding of the Greeks was to have failed to identify the aesthetic significance of cryptography as calligraphy. The question then arises whether their misunderstanding might not also have been encouraged by the Egyptian priests. It surely cannot be pure chance that the systematic complication of hieroglyphic script coincided with the Greek invasion and Ptolemaic foreign rule[1].

The members (hau) of the animated body may be regarded as symbols that are to be spiritually reassembled into the image (tut) of Osiris, itself constituted by the sunthemata, which modern scholars conventionally designate by the word "amulet," not forgetting to add

[1] Assmann, The Mind of Egypt: History and Meaning in the Time of the Pharaohs, tr. A. Jenkins, New York: Metropolitan Books, 2002, p.419.

(almost mechanically) the label “magical.” These alleged “amulets” might be viewed as the fundamental theurgic tokens or metaphysical symbols that appear in the form of certain basic hieroglyphs, such as ib (heart), pet (sky), kheper (scarab beetle), sema (union), ta-uer (the symbol of Abydos and its lord Osiris), bik (falcon of Horus), tiet (Isis knot), seshen (lotus), ankh (life, mirror), the djed column of Osiris, shen ring (symbol of eternity, also mirrored in the shape of ouroboros), djeneh (wing), shut (feather), mehyt (the papyrus scepter), uedjat (the restored Eye of Horus), sekhem scepter, uas scepter, menit neclace and so on.

By putting these hieroglyphs on the eidetic sah-body (now habitually called “mummy”), a sort of alchemical Osirian statue is constructed and the symbolic composition of heka powers is arranged. The divinized royal initiate is theurgically united with the gods (symbolically identified as hieroglyphs and members of his metaphysical body) and turned into the reestablished tut neter, the overwhelming image of the ineffable God, revealed as a Statue of the reassembled pantheon. The initiate pronounces:

I am Ra, continually praised; I am the knot of the god within the tamarisk. …My hair is Nun; my face is Ra; my eyes are Hathor; my ears are Upuat; my nose is She who presides over her lotus-leaf; my lips are Anubis; my molars are Selket; my incisors are Isis the goddess; my arms are the Ram (Ba), the Lord of Mendes; my breast is Neith, Lady of Sais; my phallus is Osiris; my muscles are the Lords of Kheraha; my chest is He who is greatly majestic; my belly and my spine are Sekhmet; my buttocks are the Eye of Horus; my thighs and my calves are Nut; my feet are Ptah, my toes are living falcons; there is no member of mine devoid of a god, and Thoth is the protection of all my flesh. …I am the Lord of Eternity; may I be recognized as Kheprer, for I am the Lord of the Uereret-crown. I am he in whom is the Sacred Eye, and who is in the Egg, and it is granted to me to live by them. I am he in whom is the Sacred Eye, namely the Closed Eye, I am under its protection. I have gone out, I have risen up, I have gone in, I am alive. I am he in whom is the Sacred Eye, my seat

is on my throne, I dwell in my abode with it, for I am Horus who treads down millions, my throne is ordered for me, and I will rule from it" (BD 42)[1].

There is no member of the divinized initiate (when he is transformed into pantheos) devoid of god. This idea is evident in Iamblichus as can be seen when he addresses the problem of how the gods may receive the allotment of multiple places at once, for example, how Athena (Neith) is allotted both Athens and Sais in Egypt. As Iamblichus says: 'How would any part of the All be completely devoid of God? And how would any place survive entirely unprotected by the superior ones?' (Proclus In Tim. I.145.5)[2]. Consequently, everything is theophany, and all manifested reality is "full of gods" (panta plerē theōn). The Logos which is in the Soul of All (ho logos ho en tē psuchē pantos: Proclus In Tim. II.309.11) knows everything and rules everything. The liberated ba of the theurgist is the Ba of the All.

Words and tokens give life to the realities by drawing into the manifest existence the powers that are named or revealed in images. The human figure (as a living statue) itself is the hieroglyph: its different positions (like Tantric asanas and mudras) represent the dynamic ritual of "writing," which is tantamount to the manifestation of life (ankh). The written word might be imbued with the life of the thing represented like the animated hieratic statue or the human body, itself being viewed as a sort of "written word." Hieroglyphs were virtually regarded as living things: demiurgic and theurgic tokens, able to embody the powers (sekhemu) and "textual" epiphanies of the gods. Hieroglyphs are receptacles of the divine powers, and like the statues whose shapes imitate the forms of hieroglyphs, these powers have 'a magical life of their own[3]. Hieroglyphs func-

[1] The Ancient Egyptian Book of the Dead, tr. Faulkner, p.62.

[2] Iamblichi Chalcidensis in Platonis dialogos commentariorum fragmenta, ed. & tr. J. M. Dillon, Leiden: E. J. Brill, 1973, p.119.

[3] R. H. Wilkinson, Symbol and Magic in Egyptian Art, London: Thames and Hudson, 1999, p.150.

tion theurgically: not only within the written text, but within the text-like universe as a whole.

Though symbols by definition stand for something more than they depict or something other than they are as the manifested kheperu, the Egyptian hieroglyphic script scarcely suggests a division between “inner” and “outer.” At the same time, the Egyptian symbol clearly presupposes the hidden (sheta) dimension, or the hidden meaning (huponoia, as it is in the Hellenic hermeneutical tradition). Therefore, as Richard Wilkinson remarks, it is most apt to describe symbolism as ‘a primary form of ancient Egyptian thought’ and, moreover, to say that Egyptian thought was symbolically oriented to ‘a degree rarely equalled by other cultures[1].

The Egyptian universe of symbols simultaneously exhibits different meanings and shows different hermeneutical perspectives, even consciously encouraging the ambiguity and theological polysemy in their own symbolism. When we translate this metaphysical language of medu neter (the language that constitutes millions of kheperu: images, signs, symbols, breaths of life, heliophanies) into the Neoplatonic philosophical discourse, we can say along with Plotinus that ‘all things are filled full of signs’ (sēmeiōn: Enn. II.3.7.12), or rather that all things are signs and images of the vast ontological Text. The multiplicity of gods (neteru) is the multiplicity of symbols, images, and names of the hidden God (Amun), the One who is one in the many as Ba which assumes form in the many gods and, simultaneously, remains concealed from them. As Oiva Kuisma remarks:

Since all things are ultimately dependent on the One, each and every thing can be thought of as hinting at it either directly or via mediating stages. Every particular thing in the hierarchy of being is in this sense a sign, which points towards its causes, either because of similarity or because of analogy[2].

Like the Neoplatonic term to hen, the Egyptian name Amun (meaning “hidden,” “invisible,” transcendent”) is merely an epithet

---

1 Ibid., p.7.

2 O. Kuisma, Proclus’ Defense of Homer, Helsinki: Societas Scientiarum Fennica, 1996, p.54.

which, nevertheless, might be regarded as the supreme sunthēma of the ineffable Principle, simply because every divine name is a name of this hidden God. He is called Ba, the paradigm of all life-bearing bau that constitute millions of forms (kheperu), millions of symbols, but really there is no name for him: 'His hidden all-embracing abundance of essence cannot be apprehended [1].

In the language of late Neoplatonism, the ineffable One, regarded as pure unity, is above dunamis, power, be it creative or revealing, because it is above division and above the first noetic duality (like Atum's Heka, hen on, is above Shu and Tefnut in the Egyptian theology). But the One is also the source of manifestation (ellampsis) and the source of duality of dunamis, which results in Being, regarded as "mixture" (mikton) that is posterior to the principles of Limit and Unlimited. This triad is approximately analogous to the Memphite theological triad of Ptah-Sekhmet-Nefertum. Being as procession and return is the totality of kheperu, which affirm both the divine transcendence and immanence. As J. M. P. Lowry relates:

On the side of division qua division being would turn out to be simply nothing or matter: the pure dunamis as possibility. On the side of unity qua unity being would turn out to be everything simply or the One: the pure dunamis as energeia. Accordingly, Being can be neither the one nor the other but is the procession and return of the One[2].

Neoplatonic rites of metaphysical reversion

The Neoplatonists maintained that the lowest things are in the highest and the highest things in the lowest (en te tois prōtois ta eschata kai en tois eschatois ta prōtista: Proclus Hier. Art. 148). In the depths of its own nature, each manifested thing keeps the mysterious and hidden "symbol of the universal Father" (to sumbolon tou pantōn patros), the

---

[1] Assmann, Moses the Egyptian, p.197.

[2] J. M. P. Lowry, The Logical Principles of Proclus' ΣΤΟΙΧΕΙΩΣΙΣ ΘΕΟΛΟΓΙΚΗ̣ as Systematic Ground of the Cosmos, Amsterdam: Rodopi, 1980, pp.66-67.

secret hieroglyph of Atum, like the unspeakable (aporrhētos) token of one's essential apophatic identity with the One. Realisation of this identity was the aim of the Neoplatonic rites.

For Proclus, the terms theurgy (theourgia), hieratic art (hieratikē technē), and theosophy (theosophia, literally: "divine wisdom," "wisdom of the gods") are synonymous. They designate the spiritual path and method of ascent, revealed and established by the gods themselves. By means of this theourgike techne, the soul is purified, transformed, and conducted to the divine realm, as if carried "on the wing of Thoth." The vindicated soul is separated from the mortal receptacle and re-united with the noetic principles. Symbolically ("in the most mystic of all initiations": en tē mustikōtatē ton teleton: Proclus Plat. Theol. IV.9, p.193, 38) this separation from the gross body is represented by burying the initiate's body with the exception of the head. As Hans Lewy observes,

The head is not buried, because the soul which abides in it does not undergo "death." This sacramental act has an additional peculiar feature: it is the initiate who at the binding of the theurgists buries his own body[1].

This separation, purification, and elevation to the realm of eternal, noetic "day" (as well as subsequent return to the ineffable One) is regarded as the existential and metaphysical rite of "homecoming."

The initiatory priests and the practitioners of the telestic science (hē telestikē epistēmē)–those who deal with the divine sunthēmata–are called telestai. They purify both the body, as material receptacle of the divine rays, and the soul, as the immortal divine seed or the winged bird detached from the inanimate body and the related psychosomatic self-consciousness. As the Pyramid Texts say: 'ba to heaven, shat (body in the sense of corpse, khat) to earth' (PT 474). The priests similarly consecrate (telein) cult statues of the gods. Thereby the statues are animated, illuminated, and imbued with the

[1] H. Lewy, Chaldean Oracles and Theurgy: Mysticism, Magic and Platonism in the Later Roman Empire, Nouvelle edition par Michael Tardieu, Paris: Etudes Augustiniennes, 1978, p.205.

divine powers (sekhemu). In both cases, the telestai call forth the gods or rather their bau (to say it in the Egyptian parlance) that "fill" the purified and properly prepared receptacles, either statues, or the divinized bodies, themselves turned into hieroglyphs.

Eventually, by his own eidetic and henadic nature, the telestes worships the Lord of All (neb tem), being unified with Him by the soul's mystic sunthēma (or hieroglyph), inserted by the Father Himself in illo tempore. This unification is possible, because the Father himself has sown the secret symbols (sumbolois arrhētois tōn theōn) in the soul, according to Proclus (In Tim. I.211.1). And these symbols are explicitly designated as ta arrhēta onomata tōn theōn, the unspeakable divine names (In Alcib. 441.27). In this respect, Proclus follows the Chaldean theurgists, namely, the famous fragment of the Chaldean Oracles (fr.108 = Proclus In Crat. 21.1-2).

In a sense, the paternal symbols, or the unspeakable divine names, are identical with the thoughts of the Paternal Intellect. These demiurgic thoughts are the noetic Forms, manifested as the Chaldean Iynges, as voces mysticae, or the hieroglyphic "building-blocks" that constitute the very textual fabric of our existence. Because of its noetic origins, the soul has an inborn (albeit temporary forgotten) knowledge of these world-creating, world-ruling, and, simultaneously, elevating names.

As Proclus argues, everything is unified by means of its own mystic sunthēma. By becoming one with this re-activated divine sunthēma, the telestic priest is theurgically united with the unknowable Source of all good [1]. When the essential hidden sunthēma is remembered, re-awakened, and re-sounded, the soul, mythically speaking, returns through the fiery ray to its noetic and supra-noetic Principle. But, esoterically, we might say that God returns to God, even if, ultimately, this "return" is only a sort of divine dream, or illusion, when viewed from the point of the all-embracing, ineffable God himself.

[1] L. J. Rosan, The Philosophy of Proclus: The Final Phase of Ancient Thought, New York: Cosmos, 1949, pp.213-214.

Lewy argues that a sunthēma which is uttered in the prayers, supplications, and invocations (entuchiai kai klēseis) disposes the Paternal Intellect in favour of the soul's wish to be elevated; this sunthēma is identical with one of the symbols which the demiurgic Nous has sown throughout the universe and which are laden with the ineffable beauty of the Ideas [1]. These sunthēmata, like the divine sparks of the soul, or the internal fiery seeds, enable the rite of anagōgē (ascent) and apathanatismos (immortalization). Thereby the soul is lifted upwards by means of the solar (noetic) rays of Apollo or the Egyptian Amun-Ra. This ascent is regarded by Lewy as 'the chief mystery of the Chaldean sacramental community [2].

According to Proclus, every soul is composed of noeroi logoi (intellective reason principles) and theia sumbola (divine symbols). The former are related with the intelligible Forms, reflected or manifested at the level of the soul, and, consequently, with Nous; the latter, with the divine henads (the fundamental supra-noetic unities) and the One itself. For Proclus, the One (to hen) is God, and the multiplicity of gods is the multiplicity of self-complete henads (henades eisin outoteleis hoi theoi: ET 114). He argues that there are two orders of henads, one consisting of self-complete principles, the other of irradiations (ellampseis) from them. These irradiations are like the Egyptian bau that constitute the descending divine series whose members (bau) appear at different levels of reality. They may be designated as symbols that function as a means of transformative ascent and re-union of the soul (itself regarded as the ba in the multiple sequence of divine bau). In this sense, the word ba means any noetic and psychic "manifestation" (as an image or a symbol of some higher principle), imbued with being, life, and intelligence, albeit in different degrees and proportions. In the descending chain (analogous to the Neoplatonic seira) of theogony, cosmogony, and demiurgic irradiation, for instance, Ra (the solar Nous) is the manifested ba of the ineffable Principle, Sekhmet is the ba of Ra, Bastet is the ba of

[1] Lewy, Chaldean Oracles and Theurgy, p.191.

[2] Ibid., p.177.

Sekhmet, and every living cat (or rather its hidden sunthema, which may indwell the statuette or mummy of the sacred cat) is the ba of Bastet.

There are "millions" of such descending and ascending chains, the rays or "sounding breaths" of the intelligible Sun. The "horizontal" levels of these "vertical" rays constitute both the theophanic being itself (its eidetic orders, taxeis) and the hierarchy of divine sunthemata. However, a range of possible theological perspectives and possible meanings for any given symbol is very wide. So one may equally say that God's ba is Ra "in the sky" (in the noetic realm), his body is Osiris "in the West" (in the psychic Netherworld, Anima Mundi), and his cult image is in southern Heliopolis (Thebes, the City of Amun, here standing for the entire terrestrial world).

The rite of metaphysical reversion (epistrophē) consists in the soul's ability to identify itself with its hidden sunthēma, and through it with the higher cause [1].However, the telestic priest uses in his rites many different visible, audible, and tangible symbols, including various metals, minerals, stones, plants, and animals, since all of them belong to one or another particular chain of manifestation and, therefore, may lead back to the initial monad.

Accordingly, the theurgic sumbola and sunthēmata do not merely stand for invisible and divine things, but are inherently connected with them: in a sense, they are "gods," like the being-constructing hieroglyphs are "gods," and for this reason the manifested reality is sacred both in principle and de facto. The sumbola of the noetic realm are immanently woven into the very fabric of the material world and constitute its unifying divine foundation.

Proclus compares the animated statues that contain both visible and invisible sunthēmata (also regarded as pharmaka–drugs, charms, secret means) of the gods to the entire sensible universe, which is constructed by the Demiurge like a statue and contains all kinds of visible and invisible sumbola of the noetic and supra-noetic

[1] E. R. Dodds in Proclus The Elements of Theology, tr. E. R. Dodds, Oxford: Clarendon Press, 1992, p.223.

realm. For Proclus, not only words are sumbola, but even myths are sumbola, which serve as a means of esoteric mystagogy (arrhētos mustagōgia). All these symbols are the constituent parts of the manifested cosmos, itself regarded as a divine statue (agalma), the well-ordered sphaira of light, having many different eidetic faces, levels of being, and chains of irradiation. As Anne Sheppard pointed out:

Thinking of it diagrammatically, we may say that the world was conceived as organised into both horizontal and vertical lines. The heliotrope, on the low level of plant life, is a sumbolon of the sun which is in the same seira, the same "vertical line," but on a higher level of being, a higher "horizontal" line. The sun in turn is a sumbolon of higher realities in the same seira such as the god Apollo, and ultimately, as in Plato Rep. VI, of the transcendent Good which is the Neoplatonic One. The belief that such "vertical line" relationships hold between the natural world and the intelligible world, is equally essential both to theurgy and to Proclus' metaphysics[1].

The symbol of the transcendent One, hidden in the soul, is regarded as the essential henadic aspect of the soul (called the "one of the soul") by which the mystical union with the One is realized. In this sense, the soul-complex must be deconstructed and reduced to this essential sunthēma, the hidden and ineffable "flower" (anthos), which is tantamount to the self-subsisting unity beyond being and substance.

Hence, to be unified and to be divinized are the same, insofar as all gods, according to Iamblichus, Syrianus, and Proclus, are "self-subsistent hypostases" or huparxeis (pure supra-noetic entities) beyond being and substance[2]. At the lower levels of reality, the sunthēmata function as receptacles for the gods (for their bau),

[1] A. D. R. Sheppard, Studies on the 5th and 6th Essays of Proclus' Commentary on the Republic, Gottingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 1980, p.152.

[2] C. G.Steel, 'Iamblichus and the Theological Interpretation of the Parmenides', Syllecta Classica Vol.8: Iamblichus: The Philosopher, The University of Iowa, 1997, p.18.

because ‘the gods illuminate matter and are present immaterially in material things.[1]

Even spices, aromatics, sounds, and numbers may serve as the proper receptacles for the anagogic divine powers. The Demiurge and his assistant neteru themselves determine and conduct the theurgic rites that put the soul into correspondence and sustasis (conjunction) with the gods. Lewy argues that the term sustasis is often applied to the prayer (logos) which effects conjunction. He says:

Proclus reports that the Chaldeans communicated in their Oracles the “divine names” of the night, of the day, of the month and of the year which effected the “conjunction.” Thus we learn that “conjunction” was brought about by a recital of the “divine names” (that is, the voces mysticae) of the gods who were called upon to participate in it.[2]

The ineffable statues of transcendent light

Though the Greek terms eikōn (image) and sumbolon may be used interchangeably in Neoplatonism, their more technically articulated distinction is based on the assumption that eikōn is to be regarded as a mirror-image (a direct reflection or representation of its archetype), whereas a sumbolon has no such direct resemblance, even if it mystically “fits together” with the corresponding divine reality or serves as its proper vehicle. According to Proclus, ‘symbols are not imitations of that which they symbolise’ (In Remp. I.198.15-16). However, neither images are plain imitations, because any image (related to its archetype as an effect is related to its cause) ‘by its very nature embodies simultaneously the characteristics of similarity and dissimilarity.[3]

[1] G. Shaw, ‘Theurgy as Demiurgy: Iamblichus’ Solution to the Problem of Embodiment’, Dionysius Vol.XII, Dalhouse University Press, 1988, p.53 (cf. Iamblichus De mysteriis 232.14-16).

[2] Lewy, Chaldean Oracles and Theurgy, p.229.

[3] S. E. Gersh, ΚΙΝΗΣΙΣΑΚΙΝΗΤΟΣ A Study of Spiritual Motion in the Philosophy of Proclus, Leiden: E. J. Brill, 1973, p.85.

Proclus (or perhaps Iamblichus, paraphrased in Proclus' Commentary on Plato's Timaeus) argues that the Pythagoreans, before their epistēmonikē didaskalia (strictly scientific instruction) usually reveal the subjects under consideration through similitudes and images (dia tōn homoiōn kai tōn eikonon). Then they introduced the same subjects through the esoteric symbols (dia tōn sumbolōn aporrhēton). Thereby the soul's ability to comprehend the noetic realm is reactivated (In Tim. I.30.2 ff). In addition, certain causal principles of creation are represented "in images through symbols" (en eikosi dia tinōn sumbolōn).

John Dillon confesses as being unable to draw any clear distinction between eikōn and sumbolon in Proclus' metaphysics or "system of allegory." He says:

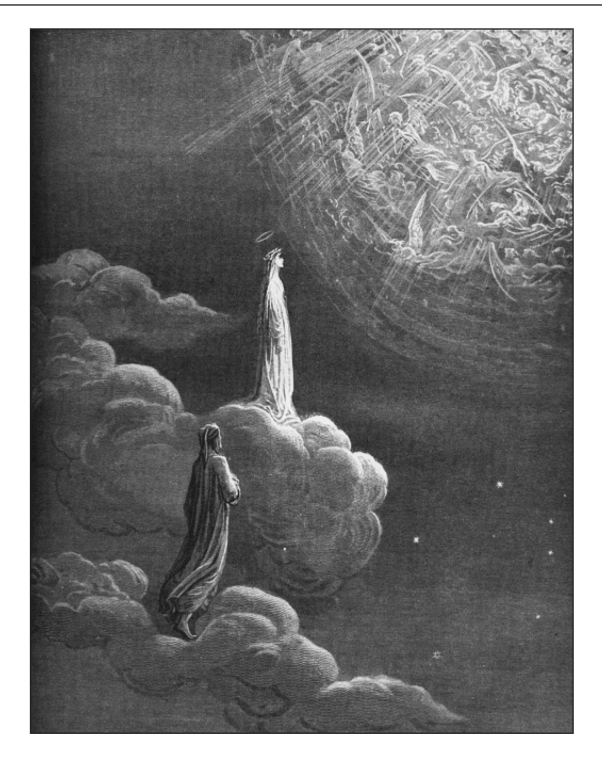
If one takes the most obvious Platonic example, the comparison of the Sun as eikōn with the Good as paradeigma, we have arrived at the point of difficulty. Why is the Sun an eikōn (Rep. 509a9), and not a sumbolon ?[1]

In fact, the Sun indeed is the supreme visible sunthēma of both the One and the Demiurge. In such matters of metaphysical designation, we should be wary of one-sided rigidity in our classifications. As Proclus says, certain things may be understood 'in some such symbolic sense… without reading too much into them' (In Tim. I.200.2-3).

Since the language of metaphysics is at its best allusive (in both its symbolic and iconic mode), we can speak of the divine things only provisionally (kata endeixin). Neither the ineffable One, nor the henads (or ta aporrhēta sumbola) can be the subject of a discursive philosophical argument. The theurgic symbolism of "divine names" is initially bound with a radical reversion (peritropē) of human language. As Sara Rappe asserts:

Thus Proclus and Simplicius both allow that any teaching about realities such as intellect and soul must take place by means of

[1] J. Dillon, 'Image, Symbol and Analogy: Three Basic Concepts of Neoplatonic Allegorical Exegesis' in The Significance of Neoplatonism, ed. R. Baine Harris, Norfolk: ISNS, Old Dominion University, 1976, p.250.



endeixis, by means of coded language. … In Neoplatonic texts, the word endeixis is linked to Pythagorean symbolism and conveys the sense of allusive or enigmatic language… As used by Damascius, the word endeixis suggests that the language of metaphysics must be acknowledged to be at most a prompting toward inquiry into something that exceeds its own domain as descriptive. The result of this inquiry tells us more about our own states of ignorance than about the goal of our search.[1]

However, as a symbol of the unspeakable noetic fire, the sunthēma of the Sun is 'the central mystery of Neoplatonic theurgy.[2] In a three-

[1] S. Rappe, Reading Neoplatonism: Non-discursive Thinking in the Texts of Plotinus, Proclus, and Damascius, Cambridge: Cambridge University Press, 2000, pp.210-211.

[2] G. Shaw,Theurgy and the Soul: The Neoplatonism of Iamblichus, University

fold classification of reality, established by Proclus, the notion of an image is employed in connection with relationship within the noetic realm, though 'the spiritual world contains images in a strictly relative sense, whereas images proper are confined to the sensible and mathematical realm.[1] In short, the lower reality is present in the higher "archetypally as a cause" (kat' aitian archoeidōs), and is manifested at its own level "accordingly to its huparxis"(existential essence). But the higher reality is present in the lower "by participation in a manner of an image" (kata methexin eikonikōs: ET 62).

The realities of any higher level of being constitute the metalanguage (regarded as an esoteric theōria) by means of which the realities of the immediately lower level are to be interpreted or contemplated. Likewise, in the hierarchy of poetic art, the highest poetry proceeds either by pure sumbola, which are antithetical and dissimilar to their metaphysical referents, or it proceeds 'by employing eikones to refer to transcendent paradeigmata'.38

When viewed in accordance to the schematic duality between "here" (entautha) and "here" (eikei), the contents of the lower reality are to be viewed "according to the esoteric or unspeakable) doctrine (or contemplative vision)" kata tēn aporrhēton theōrian. This point of view implies understanding in the context of first-working causes (en tois prōtourgois aitiais) contrasted with the category of understanding kata to phainomenon, "according to the apparent sense."

Consequently, the apparent sense of cosmic text and written philosophical, mythological, and liturgical text is to be regarded as a symbolic "screen" (parapetasma), which simultaneously reveals and conceals the underlying hidden meaning (huponoia). This is because the image of ultimate reality, constructed using tools of language (whose polysemous structure is analogous to the polysemous world it mirrors), inevitably distorts and fragments that reality. These limitations are partly resolved and transcended by rising up to the higher

Park: The Pennsylvania State University Press, 1995, p.227.

[1] Gersh, A Study of Spiritual Motion in the Philosophy of Proclus, p.85. 38 Lamberton, Homer the Theologian, p.215.

level of unity, that is, by restoring the fragmented Eye of Horus, the unified imago dei. As Lamberton says:

The highest and most perfect “life” of the soul is on the level of the gods: the soul utterly abandons its own identity, transcends its individual nous and attaches ‘its light to the transcendent light and the most unified element of its own being and life to the One beyond all being and all life’ (Proclus In Remp. I.177.20-23). Poetry that corresponds to this condition is characterized by the absolute fusion of subject and object. It is divine madness (mania), which is a greater thing even than reasonableness (sophrosunē) and fills the soul with symmetry.[1]

In Neoplatonism, the gods themselves are beyond all representation. However, the divine names are both images and symbols of the invisible gods. H. D. Saffrey assumes that the equation of the divine names with the statues (agalmata) which became an important feature of the late Neoplatonic metaphysics, is due to the specific historical circumstances. The Platonists of Athens (the school of Syrianus and Proclus) presumably developed this theory of divine names as spiritual substitutes for the cult statues of the gods that began at that time to disappear from their temples.[2] Since the Neoplatonic philosophers started to celebrate divinity through the systematic metaphysical interpretation of Plato’s Parmenides and the creation of scientific theology, the worship allegedly was reduced to the religio mentis, an entirely intellectual process.[3]

However, it seems that Saffrey is subtly incorrect in this respect, because even in pharaonic Egypt hieroglyphs functioned as the “divine names” in the form of agalmata, be it visualized mental figures, written pictures or the divine statues made of stone and precious

[1] Ibid., p.189.

[2] H. D. Saffrey, Nouveaux liens objectifs entre le Pseudo-Denys et Proclus.- Recherches sur le Neoplatonisme apres Plotin, Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1990, p.241.

[3] H. D. Saffrey, ‘From Iamblichus to Proclus and Damascius’ in Classical Mediterranean Spirituality. Egyptian, Greek, Roman, ed. A. H. Armstrong, London: Routledge and Kegan Paul, 1986, p.253.

metals. The divine names are objects of adoration like the statues of the gods, because the demiurgic Intellect produces each name as a statue of the gods, according to Proclus:

And just as theurgy by certain symbols (dia dē tinōn sumbolōn) invokes the generous goodness of the gods with a view to the illumination of statues artificially constructed (tēn tōn technētōn agalmatōn ellampsin), so also intellective knowledge related to divine beings, by composition and divisions of articulated sounds, reveals the hidden being (tēn apokekrummenēn ousian) of the gods" (Plat. Theol. I.29.124.12-125.2 Saffrey-Westerink).

In his Commentary to Plato's Cratylus, Proclus speaks about the eikastikē dunamis, the certain power by which the soul has the capacity to make images and assimilate itself to the gods, angels, and daimons. For this reason the soul makes statues (agalmata … dēmiourgei) of the gods and superior beings. Likewise, it produces out of itself (with the help of lektikē phantasia, linguistic imagination) the substance (ousia) of the names. Proclus says:

And just as the telestic art by means of certain symbols and ineffable tokens (dia dē tinōn sumbolōn kai aporrhēton sunthēmatōn) makes the statues (agalmata) here below like the gods and ready to receive the divine illuminations (ellampseōn), in the same way the art of the regular formation of words, by that same power of assimilation, brings into existence names like statues of the [metaphysical] realities (agalmata tōn pragmaton: In Crat. 19.12-16).

Accordingly, the names are images and symbols of the gods as well as intellective statues (agalmata) of the divine realities: primarily they are the names of the noetic Forms and secondarily the names of sensible forms. As the "vocal statues" (agalmata phōnēenta), these names are identical with the theurgic sumbola and sunthēmata. As Gregory Shaw points out:

Neither Iamblichus nor any of his Platonic successors provide concrete examples of how names, sounds, or musical incantations were used in theurgic rites. There is a great wealth of evidence from nontheurgical circles, however, to suggest that theurgists used the

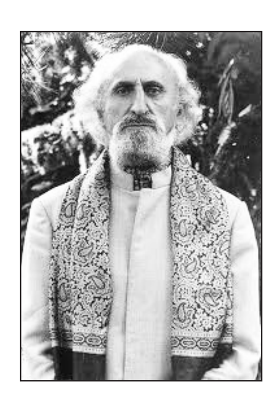
asēma onomata according to Pythagorean cosmological theories and a spiritualization of the rules of grammar.[1]

By these incantations and contemplations that constitute the complex set of the hieratic "work" (ergōn), the theurgist tried to join the gods through his inner ascension and assimilation to the Demiurge, thereby (by means of the ineffable symbols) entering the solar barque of Ra.

[1] Shaw, Theurgy and the Soul, p.183.

Frithjof Schuon

TRADITION AND MODERNITY[1]



The purpose of this congress is of the most extreme importance, since it concerns, directly or indirectly, the destiny of mankind. In the face of perils of the modern world, we ask ourselves: *What must we do?* This is an empty question if it be not founded upon antecedent certainties, for action counts for nothing unless it be the expression of a knowing and also a manner of being. Before it is possible to envisage any kind of remedial activity, it is necessary to see things as they are, even if, as things turn out, it costs us much to do so; one must be conscious of those fundamental truths that reveal to us the values of proportions of things. If one's aim is to save mankind, one must first know what it means to be a man; if one wishes to defend the spirit, one must know what is spirit. "*Before doing, one must be,*" says the proverb; but without knowing, it is impossible to do. "*The soul is all that it knows,*" as Aristotle said.

In our time one has often heard it said that in order to fight against materialism – or materialist pseudo-idealism – a new ideology is

[1] Sacred Web: A Journal of Tradition and Modernity. Volume 1. [ISSN 1480-6584, Vancouver, Summer 1998]. This paper was originally written by Schuon for a congress convened in Japan in 1961, which dealt with the crisis of modernity. The text was subsequently published under the title "No Activity without Truth" in the Penguin anthology titled "The Sword of Gnosis" (edited by Jacob Needleman). A version of this paper formed the text of Schuon's message to the Rothko Colloquium on"Contemplation and Action", held at Rothko Chapel, in Huston, Texas, in July 1973, and was read to the participants by Seyyed Hossein Nasr.

needed, one capable of standing up to all seductions and assaults. Now, the need for an ideology or the wish to oppose one ideology to another is already an admission of weakness, and anything undertaken on this basis is false and doomed to defeat. What must be done is to oppose truth purely and simply to the false ideologies, that same truth that has always been and that we could never invent for the reason that it exists outside us and above us. The present-day world is obsessed with "dynamism" as if this constituted a "categorical imperative" and a universal remedy and as if dynamism had any meaning or positive efficacy outside truth.

No man in his senses can have the intention of merely substituting one error for another, whether "dynamic" or otherwise; before speaking of force and effectiveness one must therefore speak of truth and nothing else. A truth is powerful in measure as we assimilate it; if the truth does not confer on us the strength of which we stand in need, this only goes to prove that we have not really grasped it. It is not for truth to be dynamic, but for ourselves to be dynamic in function of a true conviction. That which is lacking in the present world is a profound knowledge of the nature of things; the fundamental truths are always there, but they do not impose themselves in actual practice because they cannot impose themselves on those who are unwilling to accept them.

It is obvious that here we are concerned, not with the quite external data with which experimental science can possibly provide us, but with realities which that science does not and indeed cannot handle and which are transmitted through quite a different channel, that of mythological and metaphysical symbolism. The symbolical language of the great traditions of mankind may indeed seem arduous and baffling to some minds, but it is nevertheless perfectly intelligible in the light of the orthodox commentaries; symbolism – this point must be stressed – is a real and rigorous science, and nothing can be more naive than to suppose that its apparent naivety springs from an immature and "prelogical" mentality. This science, which can properly be described as "sacred," quite plainly does not have

to adjust itself to the modern experimental approach; the realm of revelation, of symbolism, of purse and direct intellection, stands in fact above both the physical and the psychological realms, and consequently, it lies beyond the scope of so-called scientific methods. If we feel we cannot accept the language of traditional symbolism because to us it seems fanciful and arbitrary, this shows we have not yet understood that language, and certainly not that we have advanced beyond it.

Nothing is more misleading than to pretend, as is so glibly done in our day, that the religions have compromised themselves hopelessly in the course of centuries or that they are now played out. If one knows what a religion really consists of, one also knows that the religions cannot compromise themselves and that they are independent of human doings; in fact, nothing men do is able to affect the traditional doctrines, symbols, or rites. The fact that a man may exploit religion in order to bolster up national or private interests in no wise affects religion as such. In Japan, Shinto, for example, was latterly made to serve political ends, but it was in no wise compromised in itself by this fact, nor could it be. Its symbols, rites, traditions, moral code, and doctrine remain what they always were, from the "Divine Epoch" down to our own times; and as for an exhausting of the religions, one might speak of this if all men by now become saints or Buddhas. In that case only could it be admitted that the religions were exhausted, at least as regards their forms.

Tradition speaks to each man the language he can comprehend, provided he wishes to listen. The latter proviso is crucial, for tradition, let it be repeated, cannot "become bankrupt"; rather is it of the bankruptcy of man that one should speak, for it is he that has lost all intuition of the supernatural. It is man who has let himself be deceived by the discoveries and inventions of a falsely totalitarian science; that is to say, a science that does not recognize its own proper limits and for that same reason misses whatever lies beyond those limits.

Fascinated alike by scientific phenomena and by the erroneous conclusions he draws from the, man has ended by being submerged by his own creations; he will not realize that a traditional message is situated on quite a different plane or how much more real that plane is, and he allows himself to be dazzled all the more readily since scientism provides him with all the excuses he wants in order to justify his own attachment to the world of appearance and to his ego and his consequent flight from the presence of the Absolute.

People speak of a duty to make oneself useful to society, but they neglect to ask the question whether that society does or does not in itself possess the usefulness that a human society normally should exhibit, for if the individual must be useful to the collectivity, the latter for its part must be useful to the individual, and one must never lose sight of the fact that there exists no higher usefulness than that which envisages the final ends of man. By its divorce from traditional truth – as primarily perceivable in that "flowering forth" that is revelation – society forfeits its own justification, doubtless not in a perfunctorily animal sense, but in the human sense. This human quality implies that the collectivity, as such, cannot be the aim and purpose of the individual but that, on the contrary, it is the individual who, in his "solitary stand" before the Absolute and in the exercise of his supreme function, is the aim of purpose of collectivity. Man, whether he be conceived in the plural or the singular, or whether his function be direct or indirect, stands like "a fragment of absoluteness" and is made for the Absolute; he has no other choice before him. In any case, one can define the social in terms of truth, but one cannot define truth in terms of the social.

Reference is often made to the "selfishness" of those who busy themselves with salvation, and it is said that instead of saving oneself one ought to save others; but this is an absurd kind of argument, since either it is impossible to save others, or else it is possible to save them but only in virtue of our own salvation or of our own effort toward salvation. No man has ever done a service to anyone else whatsoever by remaining "altruistically" attached to his own

defects. He who is capable of being a saint but fails to become such certainly will save no one else; it is sheer hypocrisy to conceal one's own weakness and spiritual lukewarmness behind a screen of good works believed to be indispensable and of absolute value.

Another error, closely related to the one just pointed out, consists in supposing that contemplative spirituality is opposed to action or renders a man incapable of acting, a belief that is belied by all the sacred scriptures and especially by the Bhagavad-gita. In Japan the example of saints such as Shotoku Taishi, Hojo Tokimune, Shinran Shonin, and Nichiren proves – if proof is needed – that spirituality is neither opposed to action nor dependent upon it, and also that spirituality leads to the most perfect action whenever circumstances require it, just as it can also, if necessary, turn away from the urge to action when no immediate aim imposes the need for it.

To cut off man from the Absolute and reduce him to a collective phenomenon is to deprive him of all right to existence *qua* man. If man deserves that so many efforts should be spent on his behalf, this cannot be simply because he exists, eats, and sleeps or because he likes what is pleasant and hates what is unpleasant, for the lowest of the animals are in similar case without being considered for this reason our equals and treated accordingly. To the objection that man is distinguished from the animal by his intelligence, we will answer that it is precisely this intellectual superiority that the social egalitarianism of the moderns fails to take into account, so much so that an argument that is not applied consistently to men cannot then be turned against the animals. To the objection that man is distinguished from animals by his "culture" we will answer that the completely profane and worldly "culture" in question is nothing more than a specifically dated pastime of the human animal; that is to say, this culture can be anything you please, while waiting for the human animal to suppress it altogether. The capacity for absoluteness that characterizes human intelligence is the only thing conferring on man a right of primacy; it is only this capacity that gives him the right to harness a horse to a cart. Tradition, by its above-worldly character, manifests the real

superiority of man; tradition alone is a "humanism" in the positive sense of the word. Antitraditional culture, by the very fact that it is without the sense of the Absolute and even the sense of truth–for these two things hang together–could never confer on man that unconditional value and those indisputable rights that modern humanitarianism attributes to him a priori and without any logical justification.

The same could also be expressed in another way: When people speak of "culture," they generally think of a host of contingencies, of a thousand ways of uselessly agitating the mind and dispersing one's attention, but they do not think of that principle that alone confers lawfulness on human works; this principle is the transcendent truth, whence springs all genuine culture. It is impossible to defend a culture effectively – such as the traditional culture of Japan, which is one of the most precious in the world–without referring it back to its spiritual principle and without seeking therein the sap that keeps life going. Agreement as between cultures means agreement on spiritual principles; for truth, despite great differences of expression, remains one.

Many people of our time reason along the following lines: The religions–or the differing spiritual perspectives within a given religion–contradict one another, therefore they cannot all be right; consequently none is true. This is exactly as if one said: Every individual claims to be "I," thus they cannot all be right; consequently none is "I." This example shows up the absurdity of the antireligious argument, by recalling the real analogy between the inevitable external limitation of religious language and the no less inevitable limitation of the human ego. To reach this conclusion, as do the rationalists who use the above argument, amounts in practice to denying the diversity of the knowing subjects as also the diversity of aspects in the object to be known. It amounts to pretending that there are neither points of view nor aspects; that is to say, that there is but a single man to see a mountain and that the mountain has but a single side to be seen. The error of the subjectivist and relativist philosophers is a

contrary one. According to them, the mountain would alter its nature according to whoever viewed it; at one time it might be a tree and at another a stream. Only traditional metaphysics does justice both to the rigour of objectivity and to the rights of subjectivity; it alone is able to explain the unanimity of the sacred doctrines as well as the meaning of their formal divergencies.

In sound logic, to observe the diversity of religions should give rise to the opposite conclusion, namely: Since at all periods and among all peoples religions are to be found that unanimously affirm one absolute and transcendent reality, as also a beyond that receives us according to our merit or knowledge – or according to our demerit and ignorance – there is reason to conclude that every religion is right, and all the more so since the greatest men have walked the earth have borne witness to spiritual truths. It is possible to admit that all the materialists have been mistaken, but it is not possible to admit that all the founders of religions, all the saints and sages, have been in error and have led others into error; for one had to admit that error lay with them and not with those who contradicted them, mankind itself would cease to offer any interest, so that a belief in progress or in the possibility of progress would become doubly absurd. If the Buddha or Christ or a Plotinus or a Kobo Daishi were not intelligent, then no one is intelligent, and there is no such thing as human intelligence.

The diversity of religions, far from proving the falseness of al the doctrines concerning the supernatural, shows on the contrary the supraformal character or revelation and the formal character of ordinary human understanding; the essence of revelation – or enlightenment – is one, but human nature requires diversity. Dogmas or other symbols may contradict one anther externally, but they concur internally.

Howbeit, it is easy to foresee the following objection: Even if it be admitted that there is a providential and inescapable cause underlying the diversity of religions and even their exoteric incompatibility in certain cases, ought we not then to try to get beyond these

differences by creating a single universal religion? To this it must be answered first that these differences have at all times been transcended in the various esotericism and second that a religion is not something one can create for the asking. Every attempt of this kind would be an error and a failure, and this is all the more certain inasmuch as the age of the great revelations had closed centuries ago. No new religion can see the light of day in our time for the simple reason that time itself, far from being a sort of uniform abstraction, on the contrary alters its value according to every phase of its development. What was still possible a thousand years ago is so no longer, for we are now living in the age known to Buddhist tradition as "the latter times." However, what we are able to do and must do is to respect all of the religions–but without any confusing of forms and without asking to be fully understood by every believer–while waiting till heaven itself wills to unite those things that now are scattered. For we find ourselves on the threshold of great upheavals, and what man himself has neither the power nor the right to realize will be realized in heaven, when the time for it shall be ripe.

The world is full of people who complain that they have been seeking but have not found; this is because they have not known how to seek and have only looked for sentimentalities of an individualistic kind. One often hears it said that the priests of such and such a religion are no good or that they have brought religion itself to naught, as if this were possible or as if a man who serves his religion badly did not betray himself exclusively; men quite forget the timeless value of symbols and of the graces they vehicle. The saints have at all times suffered from the inadequacy of certain priests; but far from thinking of rejecting tradition itself for that reason, they have by their own sanctity compensated for whatever was lacking in the contemporary priesthood. The only means of "reforming" a religion is to reform oneself. It is indispensable to grasp the fact that a rite vehicles a far greater value than a personal virtue. A personal initiative that takes a religious form amounts to nothing in the absence of a traditional framework such as alone can justify that initiative and

turn it to advantage, whereas a rite at least will always keep fresh the sap of the whole tradition and hence also its principal efficacy–even if men do not know how to profit thereby.

If things were otherwise or if spiritual values were to be found outside the sacred traditions, the function of the saints would have been, not to enliven their religion, but rather to abolish it, and there would no longer be any religion left on earth, or else on the contrary there would be religions by the million, which amounts to the same things; and these millions of personal pseudo-religions would themselves be changing at every minute. The religions and their orthodox developments – such as the various traditional schools of Buddhism – are inalienable and irreplaceable legacies to which nothing essential can be added and from which nothing essential can be subtracted. We are here, not in order to change these things, but in order to understand them and realize them in ourselves.

Today two dangers are threatening religion: from the outside, its destruction – were it only as a result of its general desertion–and from the inside, its falsification. The latter, with its pseudo-intellectual pretensions and its fallacious professions of "reform," is immeasurably more harmful than all the "superstition" and "corruption" of which, rightly or wrongly, the representatives of the traditional patrimonies have been accused; this heritage is absolutely irreplaceable, and in the face of it men as such are of no account. Tradition is abandoned, not because people are no longer capable of understanding its language, but because they do not wish to understand it, for this language is made to be understood till the end of the world; tradition is falsified by reducing it to flatness on the plea of making it more acceptable to "our time," as if one could – or should – accommodate truth to error. Admittedly, a need to reply to new questions and new forms of ignorance can always arise. One can and must explain the sacred doctrine, but not at the expense of that which gives it its reason for existing, that is to say, not at the expense of its truth and effectiveness. There could be no question, for instance, of adding to the Mahayana or of replacing it be a new

vehicle, such as would necessarily be of purely human invention; for the Mahayana – or shall we say Buddhism? – is infinitely sufficient for those who will give themselves the trouble to look higher than their own heads.

One point that has been already mentioned is worth recalling now because of its extreme importance. It is quite out of the question that a "revelation," in the full sense of the word, should arise in our time, one comparable, that is to say, to the imparting of one of the great sutras or any other primary scripture; the day of revelations is past on this globe and was so already long ago. The inspirations of the saints are of another order, but these could in any case never falsify or invalidate tradition or intrinsic orthodoxy by claiming to improve on it or even replace it, as some people have suggested. "Our own time" possesses no quality that makes it the measure or the criterion of values in regard to that which is timeless. It is the timeless that, by it very nature, is the measure of our time, as indeed of all other times; and if our time has no place for authentic tradition, then it is self-condemned by that very fact. The Buddha's message, like every other form of the one and only truth, offers itself to every period with an imperishable freshness. It is as true and as urgent in our day as it was two thousand years ago; the fact that mankind finds itself in the "latter days," the days of forgetfulness and decline, only makes that urgency more actual than ever. In fact, there is nothing more urgent, more actual, or more real than metaphysical truth and its demands. It alone can of its own right fill the vacuum left in the contemporary mentality – especially where young people are concerned – by social and political disappointments on the one hand and by the bewildering and indigestible discoveries of modern science on the other. At the risk of repetition let the following point be stressed, for to doubt it would be fatal: To search for an "ideology" in the hopes of filling up that vacuum–as if it were simply a matter of plugging a hole–is truly a case of "putting the cart before the horse." It is a case of subordinating truth and salvation to narrowly utilitarian and in any case quite external ends, as if the sufficient cause of

truth could be found somewhere below truth. The sufficient cause of man is to know the truth, which exists outside and above him; the truth cannot depend for its meaning and existence on the wishes of man. The very word “ideology” shows that truth is not the principal aim people have in mind; to use that word shows that one is scarcely concerned with the difference between true and false and that what one is primarily seeking is a mental deception that will be comfortable and workable, or utilizable for purposes of one’s own choosing, which is tantamount to abolishing both truth and intelligence.

Outside tradition there can assuredly be found some relative truths or views of partial realities, but outside tradition there does not exist a doctrine that catalyses absolute truth and transmits liberating notions concerning total reality. Modern science is not a wisdom but an accumulation of physical experiments coupled with many unwarrantable conclusions; it can neither add nor subtract anything in respect of the total truth or of mythological or other symbolism or in respect of the principles and experiences of the spiritual life.

One of the most insidious and destructive illusions is the belief that depth psychology (or in other words psychoanalysis) has the slightest connection with spiritual life, which these teachings persistently falsify by confusing inferior elements with superior. We cannot be too wary of all these attempts to reduce the values vehicled by tradition to the level of phenomena supposed to be scientifically controllable. The spirit escapes the hold of profane science in an absolute fashion. It is not the positive results of experimental science that one is out to deny (always assuming that they really are positive in definite sense) by the absurd claim of science to cover everything possible, the whole of truth, the whole of the real; this quasi-religious claim to totality moreover proves the falseness of the point of departure. If one takes into account the very limited realm within which science moves, the least one can say is that nothing justifies the so-called scientific denials of the beyond and of the Absolute.

If it be essential to distinguish between the realm of religion or traditional wisdom and that of experimental science, it is also es-

sential to distinguish between the intellect, which is intuitive, and reason, which is discursive; reason is a limited faculty, whereas intellect opens out upon the Universal and the Divine. For metaphysical wisdom, reason only possesses a dialectical, not an illuminative, usefulness; reason is not capable of grasping in a concrete way that which lies beyond the world of forms, though reason is able to reach further than imagination. All ratiocination condemns itself to ignorance from the moment it claims to deal with the roots of our existence and of our spirit.

We all know that the need to account for things in terms of causality, as felt by modern man, is apt to remain unsatisfied in the face of the ancient mythologies; but the fact is that attempts to explain the mythological order with the aid of reasonings that are necessarily arbitrary and vitiated by all sort of prejudices are bound to fail in any case. Symbolisms reveal their true meaning only in the light of the contemplative intellect, which is analogically represented in man by the heart and not by the brain. Pure intellect – or intuition and suprarational intelligence – can flower only in the framework of a traditional orthodoxy, by reason of the complementary and therefore necessary relationship between intellection and revelation.

The fundamental intention of every religion or wisdom is the following: first, discernment between the real and the unreal, and then concentration upon the real. One could also render this intention otherwise: truth and the way, *prajnâ* and *upâya*, doctrine and its corresponding method. One must know that the Absolute or the Infinite – whatever may be the names given it by respective traditions – is what gives sense to our existence, just as one must know that the essential content of life is the consciousness of this supreme reality, a fact that explains the part to be played by continual prayer; in a word we live to realize the Absolute. To realize the Absolute is to think of it, under one form or another as indicated by revelation and tradition, by a form such as the Japanese nembutsu or the Tibetan *Om mani padme hum* or the Hindu *japa-yoga*, not forgetting the Christian and Islamic invocations, such as the Jesus Prayer and

the dhikr of the dervishes. Here one will find some very different modalities, not only as between one religion and another but also within the fold of each religion, as can be shown, for instance, by the difference between Jodo Shinshu and Zen. However this may be, it is only on the basis of a genuine spiritual life that we can envisage any kind of external action with a view to defending truth and spirituality in the world.

All the traditional doctrines agree in this: From a strictly spiritual point of view, though not necessarily from other much more relative and therefore less important points of view, mankind is becoming more and more corrupted; the ideas of “evolution,” or “progress,” and of a single “civilization” are in effect the most pernicious pseudo-dogmas the world has ever produced, for there is no newfound error that does not eagerly attach its own claims to the above beliefs. We say not that evolution is nonexistent, but that it has a partial and most often a quite external applicability; if there be evolution on the one hand, there are degenerations on the other, and it is in any case radically false to suppose that our ancestors were intellectually, spiritually, or morally our inferiors. To suppose this is the most childish of “optical delusions”; human weakness alters its style in the course of history, but not its nature. A question that now arises is as follows: Seeing that humanity is decaying inescapably and seeing that the final crisis with its cosmic consummation as foretold in the sacred books is inevitable, *what then can we do?* Does an external activity still have any meaning?

To this it must be answered that an affirmation of the truth, or any effort on behalf of truth, is never in vain, even if we cannot from beforehand measure the value of the outcome of such an activity. Moreover we have no choice in the matter. Once we know the truth, we must live in it and fight for it; but what we must avoid at any price is to let ourselves bask in illusions. Even if, at this moment, the horizon seems as dark as possible, one must not forget that in a perhaps unavoidably distant future the victory is ours and cannot

but be ours. Truth by its very nature conquers all obstacles: *Vincit omnia veritas.*

Therefore, every initiative taken with a view to harmony between the different cultures and for the defense of spiritual values is good, if it has as its basis a recognition of the great principal of truths and consequently also a recognition of tradition or of the traditions.

"When the inferior man hears talk about Tao, he only laughs at it; it would not be Tao if he did not laugh as it ... the self-evidence of Tao is taken for a darkness." These words of Lao-tse were never more timely than now. Errors cannot but be, as long as their quite relative possibility has not reached its term; but for the Absolute errors have never been and never shall be. On their own plane they are what they are, but it is the Changeless that shall have the final say.

Patrick Laude

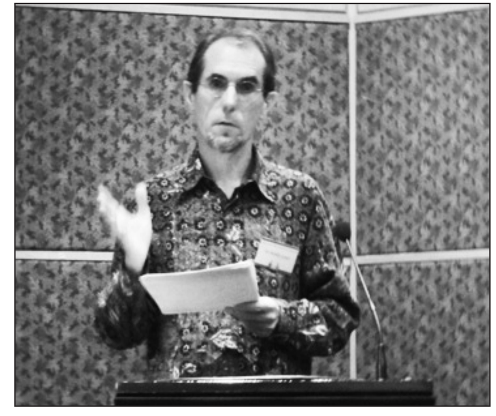
REIGN OF QUANTITY AND PARODY OF QUALITY: REFLECTIONS ON RENÉ GUÉNON'S INTIMATIONS OF POST-MODERNITY

René Guénon's critique of the modern world constitutes, on the one hand, a formidable set of diagnoses based on a radical interpretation of modernity as a civilizational "anomaly" and "monstrosity", and as a breakaway from traditional and metaphysical principles, and, on the other hand, a prospective, arguably "prophetic," series of prognoses that delineates the development of the final stages of the current historical cycle of mankind. Guénon's diagnostic is based on a recognition of the necessity of "scandal" in the economy of the whole. In the *Crisis of the Modern World,* Guénon expresses this inevitability of subversion as follows:

We shall therefore begin by showing that the characteristic features of this age are in fact those that the traditional doctrines have from all time indicated for the cyclic period to which it corresponds; and in so doing we shall make it clear that what is anomaly and disorder from one point of view is nevertheless a necessary element of a vaster order, and an inevitable consequence of the laws governing the development of all manifestation. [1]

The conjunct assertion of cosmic and historical negativity and its integration within a higher, or wider, positive context that accounts for its existence without abolishing its very negativity, bears witnesses to a metaphysical perspective free from the two pitfalls of pseudo-mystical "indifference" on the one hand, and polemical absolutization of error and evil, on the other hand. In other words, a

[1] The Crisis of the Modern World, Sophia Perennis, Hillsdale, New York, 2001, p.6.



discerning consideration of the universal Good allows one, according to Guénon, to better understand partial evil both as fundamentally evil and essentially partial, if one may say so. Discernment calls for an implacable critique of "scandal" while being aware of its partial character, an awareness that alone may guard us from becoming enmeshed in its spiralling "logic." It is within such a context that, in order to highlight the anomalous character of the modern world, Guénon sets out a vision of history characterized by fundamental fractures that mark an increasing materialization of mankind's perception of the world, but also a material hardening of the crust of the world itself, as expressed in "the purely material character (of the modern world) that makes of it a veritable monstrosity."[1] Thus, the subjective and objective facets of the cosmic and historical downfall are inseparable, since reality is ultimately one, or since what is "within" reflects what is "outside," and conversely. For example, the development of the scientistic outlook goes hand in hand with a modification of the texture of terrestrial reality, and translates into a thicker "sealing" of the walls separating the material from higher, psychic and spiritual, degrees of reality. This is but one example of the onto-cosmogonic law according to which manifestation entails greater and greater separation, fragmentation and objectification.

Given the definiteness and cogency of most of Guénon's critical analyses, one question that may be raised is that of their epistemological foundations. Whereas the description of the current symptoms of the spiritual malady of the modern world and the analysis of

[1] Ibid., p.16.

its causes pertain to an interpretation of modern trends and phenomena in light of traditional principles, the status of the "prophetic" aspects of Guénon's critique of the modern world is more difficult to determine since its appears to involve a measure of speculation that is only partly relatable to observation. By and large, the readings of the "signs of the times" that are at work in Guénon's work may be deemed to combine traditional data pertaining to eschatology, such as drawn from scriptural and traditional sources, and intellectual speculations based on a meditation of the internal "logic" and likely consequences of past and current developments. As for the traditional components of Guénon's meditation, they are usually far from being explicit; in fact, they are most often allusive, if not utterly unstated. Thus, the substance of the argument is grounded on the application of principles and observations to prospective development while traditional references remain mainly illustrative or symbolic. The "prophetism" that has been sometimes attributed to Guénon by some of his most unconditional readers is therefore most likely to be less a matter of "occult" perception than one of intellectual discernment and ability to conjecture rigorously on the basis of such discernment, together with sound observation.

In the following pages, we would like to look further at some of Guénon's concepts in order to refine the kind of critical understanding one may derive from them, while applying some of these insights to contemporary trends that they may be thus placed in a more revealing light. It may be helpful to begin by highlighting the fact that, for Guénon, specifically in his *Reign of Quantit*y, the final stages of the process of subversion are marked by two seemingly opposite, but in fact in many ways parallel, trends: an asymptotic reach to pure quantity, on the one hand, and a parodic emphasis on quality, on the other hand. By and large, the first tendency is to be situated within the context of what Guénon refers to as the anti-tradition, a first stage in the process of destruction of the traditional worldview and traditional civilizations. This anti-traditional process is primarily characterized by rationalism, materialism, and scientism. The

first refers to a position of reason as the supreme, or only, instrument of knowledge, the second constituting a negation of the reality of any spiritual realm, and the third orchestrating the advent of a new collective faith in quantifiable scientific inquiries as supreme means of understanding and knowledge. Such orientations are highlighted in the "scientific revolution" of the seventeenth-century and the "industrial revolution" of the nineteenth-century, the first being in a real sense the source of the second.

In order to understand the full nature and scale of these intellectual trends, one must envisage them against the background of Guénon's understanding of tradition. As Guénon's readers are well aware, tradition is for him characterized by its universality, all-encompassing scope and, first and foremost, the transcendence of its source of revelation and inspiration. Thus, the main effect of rationalism, with respect to tradition, was to limit the scope of human knowledge to that which reason may access. Eighteenth-century rationalist deism, such as Voltaire's, was thus predicated on a negation of the possibility of both revelation and intellection, while still positing the abstract notion of a First Principle, whose relevance remained exclusively ethical at best. As for materialism, it constituted, in parallel to the epistemological reductionism of rationalism, a metaphysical reductionism dressed in the garb of positivism and scientism. It bears stressing that both rationalism and materialism could not pass, in the long run, the test of philosophical time. They were, and have been, made largely obsolete as philosophical positions, and outpaced by ways of thinking that question the residual objectivity to which they bore witness. Rationalism has long been put in doubt by intuitionist and psychologist trends, not to say, more recently, by post-colonial and post-modern attempts at deconstructing "Western rationality." Notwithstanding, the permanence of the "rational prestige" of quantitative sciences makes it plain that rationality remains, quasi-reflexologically and on the level of collective imagination, the ultimate criterion of truth and error, when these two notions are still entertained. Analogically, materialism belongs

to the past as a worldview, even though it is still a very powerful presence in lifestyles. [1] In other words one needs to distinguish between a "doctrinal materialism," which is on the wane, and a "practical materialism," which is still informing most modes of modern behaviour, as indicated by the ever growing impact of material consumption as a criterion of "quality of life." For Guénon, however, materialism, whether dogmatic or practical, is not anymore the main ideological tool in the rejection and destruction of tradition. It is enough to see, for example, how the dialectical materialism of Marxism has ceased to be a major reference in the world today. Such former phases of anti-traditional action, which Guénon refers to as "solidification," are by now outdated in the context of what may be equated with Guénon's so-called "counter-tradition."

If one were to represent universal reality geometrically, as René Guénon does so in his *Symbolism of the Cross*, by the cross-section of a horizontal plane and a vertical plane, the first one corresponding to the phenomenal level of our physical universe and the second to the axis that relates the latter to higher and lower levels of reality, it could be said that the action and influence of what Guénon calls the "anti-tradition" is exclusively situated on the horizontal plane. In fact, it could be said that the anti-tradition is nothing else than the reduction of reality to that plane. This is why the anti-tradition, or rather the anti-traditional outlook, obstructs, or even prevents –to the extent that it is possible – any manifestation or action of the vertical axis on the horizontal surface. This obviously results in the "hardening" of both the microcosm and the macrocosm in a way that impedes both spiritual and infra-spiritual realities to "pierce" through them. It is only with what Guénon refers to as the "counter-tradition" that we are confronted with a veritable "subversion" – in the etymological sense of *subvertere*, to turn from beneath – that affect the

[1] "This is the condition in which we now are: materialism merely survives for its own sake, and no doubt it may well survive a good deal longer, especially in the form of 'practical materialism', but in any case, it has ceased henceforth to play the principal part in anti-traditional action." The Reign of Quantity and the Signs of the Times, Munshiram Manoharlal, New Delhi, 2000, p.234.

vertical axis itself, and constitutes a sort of reversal of its poles. This makes it plain why, in Guénon's assessment of the final stages of the current cycle, the dissolving power of "counter-tradition" is more nefariously acute and destructive than is the solidification of "anti-tradition." It is in this context that the parody of quality appears as a cardinal characteristic of modernity and "post-modernity." If there is a domain in which this misleading return to an apparent precedence of quality is to be observed, it must be that which touches upon the qualitative dimension of human existence *par excellence*, that is the realm of spirituality. Indeed, the neo-spiritualist tendencies critiqued by Guénon in his early work on theosophism and spiritism heralded a cycle of dissolution during which parodies of spirituality have become more and more prominent as an ostensible, and delusory, antidote to materialism. However, a closer examination reveals that these new forms of spirituality, already scrutinized and discarded by Guénon in some of his early works, are both more subtle forms of disguised materialism, and parodies of traditional spiritual disciplines and modes of consciousness. Thus, Guénon has provided us with a critique of "contemporary intuitionism" that highlights the infra-rational aspect of its philosophical manifestations, such as Henry Bergson's "intuition of duration" and *élan vital*, by contrast with the supra-rational status of the Intellect. In his critique of contemporary intuitionism, Guénon insists on the fact that the latter's emphasis on feeling does not take us closer to a genuinely spiritual perspective, since feeling relates to physio-psychological conditioning rather than to intelligence. In other words, by contrast with Frithjof Schuon who has tended to consider sentiment, within a spiritual and moral context, in its dimension of prolongation of intelligence,[1] Guénon envisages the latter, in an epistemological

[1] "Sentiment, if it is rightly inspired, is an adequation: it is to love what is lovable, detest what is detestable, admire what is admirable, disdain what is contemptible, fear what is fearful and trust what is trustworthy; the positive quintessence of sentiment being love, which is a divine dimension." Frithjof Schuon, Roots of the Human Condition, World Wisdom, Bloomngton, Indiana, 1991, p.93.

context, as just another, if "internal," dimension of matter. Such a perspective is not without finding echoes in the notion of "spiritual materialism," which Chogyam Trungpa indicted as representative of much of contemporary "spiritual" discourse. [1] For Trungpa, feelings, or rather the quest for feelings, whether of comfort, peace or mastery and power, are always connected to egotic consciousness and remain connected to psycho-physical, therefore ultimately material, concomitants. This is "individualist' and self-improvement " spirituality", such as illustrated by and large by the New Age movement. The production and enjoyment of "phenomena" is another major characteristic of this "inverted spirituality", and Guénon forewarns his readers that "it can never be said often enough that 'phenomena' by themselves prove absolutely nothing where the truth of a doctrine or of any sort of teaching is concerned, and that 'phenomena' are the special domain of the 'great illusion', wherein everything that people so readily take to be signs of 'spirituality' can always be simulated and counterfeited by the play of the inferior forces in question." [2] Thus, when writing about the "great parody" of the *Dajjāl*, the Great Deceiver or Pseudo-Messiah of Islamic eschatology, Guénon specifies that it will not belong any more to the "reign of quantity" as such, but will be characterized "by a sort of reintroduction of quality in all things, but of quality inverted with respect to its normal and legitimate significance." [3] Guénon mentions as an example of this inversion the emergence of forms of hierarchy which, while appearing to break away from the preceding stages of egalitarianism, are actually nothing but caricatures of traditional hierarchy. In order to better understand the significance of these remarks, it bears going back, here, to the meaning of quality in contradistinction with quan-

[1] "It is important to see that the main point of any spiritual practice is to step out of the bureaucracy of ego. This means stepping out of ego's constant desire for a higher, more spiritual, more transcendental version of knowledge, religion, virtue, judgment, comfort or whatever it is that a particular ego is seeking. One must step out of spiritual materialism." Cutting Through Spiritual Materialism, Chogyam Trungpa, Shambhala, Boston, 1972, p.16.

[2] Reign of Quantity, p.323.

[3] Reign of Quantity, p.326.

tity. The former is identifiable with what Guénon refers to as "essence" or "form" in the Aristotelian sense of intelligible form, while the latter corresponds to "substance," or "matter" as "substantial" complement to "form" in the hylemorphic compound. Quality refers, therefore, to the principle of universality and intelligibility, and ultimately relates to the Supreme Principle by being, as it were, its reflection, or rather the reflection of its Aspects, within the world of relativity. As for quantity, it is, by contrast, characteristic of the "material substratum" of any relative being. "Matter" is not to be understood, in this case, as the "matter" of contemporary physicists, but as the unintelligible substratum of existence or, from a certain point of view, that which separates phenomenal reality from their archetype: the element of "nothingness" that epitomizes the distance from the Principle. While quantity means passive opacity, quality means active intelligibility; when quantity means chaotic lack of differentiation, quality means differentiating eminence through conformity to archetypes. Finally, and in a sense consequently, whereas quantity means disorder and confusion, quality means order and distinction. It is in this latter sense that quality relates, in Guénon's traditional idiom, to the Hindu notion of *dharma*. Guénon comments on this term in his two chapters "*Dharma*" and "*Sanātana Dharma*" included in *Studies in Hinduism*. Significantly. the aspect of this concept that he emphasizes, on the basis of a reference to the etymology of the term, is that of "support", "sustenance" and "maintenance." This means that the *dharma* refers to the principle of "invariability" of a being, and Being as such, that Guénon explicitly connects to the symbol of the "axis" and the "pole." (SH, 92)

Now if we turn back to the way in which an apparent reintroduction of quality is to characterize the counter-traditional phase of dissolution, each of the three characterizations of true quality that we have previously highlighted , should manifest themselves in a distorted, parodying way. First, the parody of the qualitative principle of intelligibility must appear in a way that corrupts the very notion thereof and, indeed, that of intelligence. Secondly, the notion

of an eminence, or a hierarchy, resulting from conformity to the archetypes, must be distorted, whether the matter be one of distinction among the archetypes themselves, in function of their degree of universality, or one of degrees in the actualization of these archetypes, or in other words, in levels of conformity to them. Thirdly, the assertion of a subverted sense of quality must appear in all that relates to matters of *dharma*, that is individual or collective identities.

In regard to the "counter-qualitative" understanding of intelligibility and intelligence, it may be deemed that the counter-traditional emphasis on "quality" over the anti-traditional emphasis on quantity as "anti-quality", if one may say so, corresponds to an ideological shift from the scientistic view of intelligibility based on quantification, observation, and the deduction of laws –and the correlative definition of intelligence as the ability to perform these tasks–to new concepts of intelligibility that call into question quantitative measures "from below" the level of scientistic rationality. Thus, it could be said that, by and large, so-called post-modernist ideological trends have largely been identifiable with a parody of "quality" when emphasizing meaning *qua* "construction" to be "de-constructed." In this post-modern constellation of provisional concepts, intelligence is identified with an ability to "de-construct" social and cultural signifiers, which ultimately and primarily means uncovering relationships of power that have been constitutive of their "meaning." So, the so-called "hermeneutics of suspicion" is indeed a caricature of intelligible quality since it fundamentally reduces matters of meaning to an infra-structure of power-plays. Qualitative intelligence becomes equated with the ability to decipher relationships of power based on gross quantitative factors such as, first and foremost, political and economical ones. The "suspicion" vis-à-vis accepted meaning that has become an integral part of modern and above all, post-modern, mentalities, constitutes, in a sense, a parody and an inversion of the traditional esoteric hermeneutics that "fathomed" a substance of meaning below the level of literality, without ever cancelling out the latter. Secondly, quality as a principle of differen-

tiation and hierarchization has been reintroduced and highlighted in the modern world to characterize realities based on physical and material factors like sports, fashion, consuming goods and advertising. Significantly, the notions of "quality of life" and "index of quality of life" have come to the fore by contrast with purely economical and financial quantification. These notions express, in a sense, a disillusion vis-à-vis the merely quantitative factors of life and economic measures such as "gross domestic product" and "gross national income," and a breaking away from the reduction of human life to material considerations. Moreover, in order to palliate, or cover, the fundamental reductionism of the "values" of the industrialized world, various factors such as health, the natural environment or access to leisure and entertainment have been often incorporated as measures of "indexes" of human life against merely quantitative, mechanistic, industrial and economic components. However, this seeming reintroduction of quality and concern for it remain either rhetorical and metaphorical, or actually circumscribed within the realm of quantity –as it still measures degrees within quantitative factors rather than qualitative factors as such, which would involve an archetypical dimension that no statistical study could reach.

Thirdly, if quality is to be understood as the principle of identity of a being it is more or less equivalent to what the Hindu tradition refers to as *dharma*. The latter can be understood on different levels of reality since it can apply to an individual as well as to species, or any sort of category of beings. When quality is to be understood in the first sense it can be considered, in modern context, as the antipode of mass quantity. There is, for example, a contemporary "qualitative" individualism that stands in opposition to the "massifying trends" of twentieth-century European and Asian totalitarianism. However, this individualism is not qualitative in a real sense, since it is predicated on the modern rejection of any transcendently rooted reality beyond the empirical ego. It is rather to be identified, in Martin Lings' suggestive phrase, to individual "originality" as a

"chaos of borrowings",[1] and one could add, arbitrary choices and impulses, while involving more subtle and indirect but no less insidious, standardization through the media and other "post-modern" channels of communication. This comes to the fore in the unintelligibly idiosyncratic and fragmented manifestations of "post-modern" art, on the one hand, and the rise of various forms of "identitarianism" on the other hand, that is the absolutization of identities without universal horizon, i.e. nationalisms, nativisms, confessionalisms, regionalisms, fundamentalisms and the like. These tendencies are particularly acute in the "religious" realm. Thus, two types of religious reductionism appear as increasingly prevalent in the modern world. One can be characterized as a "formal" reductionism, and the other as a "psychological" reductionism. The first can be defined as "formalism" and the second as "psychologism", in order to distinguish between normative form and normative religious psychology on the one hand, and the reduction of religion to form or psyche on the other hand. It must be added that "formalism", in the contemporary world, is often given an ideological spin. In other words, it most often coalescence with a socio-political agenda that is in fact its primary source of "inspiration" and dynamism. As for "psychologism", it is to be equated with tendencies similar to those highlighted earlier in the context of our discussion of "spiritual materialism." It is by and large akin to means of enhancing and empowering the egoic self through physio-psychological meditational practices borrowed from the technical treasury of traditional methods. Such trends are clearly representative of what Guénon denounced as "the confusion of the psychic and the spiritual" which he saw as consisting either in taking down the spiritual to the level of the psychic, or in equating the two. The first motion appears within the fold of religious traditions in the form of a reduction of the message of these religions to the psychic level, whether it be along the line of a reduction of religion to individual experience, moralism or ideology, or a combination thereof. Thus, religion no longer entails a passing beyond the

[1] Martin Lings, What is Sufism?, University of California Press, 1975, p.15.

individual sphere, but it actually crystallizes and hardens the passions and limitations of individuals by identification with subjective convictions, social and moral forms or ideological objectives. As for the second aspect of the confusion of the psychic and the spiritual, which is even more misleading and destructive than the first, it characterizes by and large a modern context in which any internal phenomenon tends to be labelled as "spiritual" by contrast with grossly material realities. Guénon attributes this confusion to Cartesian dualism, that folds away the traditional ternary spirit-soul-body by turning into a lame binary of mind and matter. Accordingly, the immense majority of contemporary discourses, including religious discourses, utterly ignore or by-pass the distinction between spirit and soul, or *pneuma* and *psyche*, a distinction that is cardinal in all forms of traditional anthropology. Commenting upon the latter, Guénon emphasizes that the spiritual realm entails universality, and therefore transcends the psychic, which pertains to the individual range of being. Neo-spiritualism, inasmuch as it remains exclusively identified with psychic phenomena, involves a parody of "spiritual quality" that parallel other such caricatures of principles. In all cases, we see how a distorted notion of quality is reintroduced in the worldview of post-modern societies in a way that entails an inversion of the apex of metaphysical and spiritual quality.

For Guénon, "counter-tradition" and "counter-initiation" are "parodies" of tradition and initiation that take the form of the latter but are fundamentally contrary to them. It might be fruitful, albeit not completely satisfying, to relate "counter-tradition" to the many new contemporary religious movements that are sometimes referred to, in a more polemical than accurate way, as "fundamentalist." Similarly, much could be said in favour of an equation between "counter-initiation" and New Age or Next Age phenomena. With respect to the former, so-called "fundamentalism" could be understood in many ways as an "aping" of tradition. It tends to reproduce religious forms, in a way that is often "simplified" or "modernized" and no rarely to the point of formalism, but deplete them of symbolic or spiritual substance. Actu-

ally, it appears so much as a formal copy of tradition that most people, both within and outside the religious world in which it manifests, are quite unaware of what differentiates radically its manifestations from those of tradition. For most people today "fundamentalism" is "traditionalist", simply because it is perceived as "conservative", and insofar as it refers to the authority of scriptures, or oppose, often quite superficially, some of the most visibly subversive consequences of modernity. For Guénon, counter-tradition must come from the same source as tradition, while constituting a subversion of its meaning. Thus we can observe that, in spite of their monotheistic roots and tendencies, the various forms of religious fundamentalism that vie for influence and power are characterized by an irreducible dualistic outlook. It is enough to consider the fundamentally schizomorphic and antagonistic nature and ways of proceeding of these contemporary religious movements to understand how dogmatic monotheism, that should, if not open esoterically onto metaphysical non-dualism, at least ultimately relativize the power of the Foe through a focus on the Friend, tends in fact, in most contemporary contexts, to be hardened into a sort of ideological dualism. The case of contemporary Islam is paramount in this respect, and we cannot but see therein clear indications of two dominant trends: one reducing the substance of the tradition not only to a mere orthopraxy, but to a depletion thereof of the spiritual intentionality that normatively orient and nurture the contact with religious forms, another that exacerbates polemical differentiation and polarization in a way that ignores the metaphysical, spiritual and moral context that legitimizes, but also enlightens and constrains, this differentiation, or discernment. Now, the irreducible and closed partiality of this religious point of view is, precisely, that which makes it "maleficent", to use Guénon's own term. In fact, any partiality of outlook is, in principle and as it were by definition, a principle of evil, either directly or indirectly. Separativity implies division, therefore ignorance of unity, or non-duality, which is the essence of the Principle.[1] Now the Islamic distinction between the

[1] "*There is indeed nothing that is 'maleficent*' except the limitation that neces-

Truth (*al-Haqq*) and the vain (*al-bātil*) finds its highest significance in the distinction between the "beneficent" perspective of Unity and the "maleficent" perspective of separativity, which is akin to "polytheism" in the most profound sense. However this distinction itself must be resolved in the "greater picture" of Unity lest it be "absorbed", as it were, into the "maleficent" perfective of separativity itself. This is why the discrimination inherent to the *Qur'ān* and to Islam can only give rise to the greatest, and most subtle, form of idolatry when it is not situated within the context of *tawhīd*, or Unity, that only gives meaning to it. This is an illustration of the old principle according to which the corruption of the best is the worst, *corruptio optimi pessima*. Now, this is precisely what the various Islamic movements that vie for power do not know, and cannot know –given their distorted outlook, and this inability, or unwillingness, could be deemed to correspond to one of the highest meanings of the *hadīth* according to which Islam would divide into seventy-three sects, of which only one is in keeping with the authentic tradition[1].

The corruption or parody of quality that we have highlighted through a series of examples taken from the religious sphere is not unrelated to the evolutionist bent of most of the manifestations of "counter-tradition." This connection stems from the irrepressible leaning of counter-traditional trends to envisage quality exclusively in its dimension of external manifestation, or in terms of historical processes dominated by human activism, notwithstanding a rhetoric of piety and transcendence. Moreover, on the side of "solidifying" fundamentalism, this human activism develops against the back-

sarily conditions all contingent existence, and this limitation as such has in reality but a purely negative existence." The Reign of Quantity, p.335.

[1] "Allah's Messenger (peace be upon him) said e will befall my Ummah exactly (all those) evils which befell the people of Isra'il, so much so that if there was one amongst them who openly committed fornication with his mother there will be among my Ummah one who will do that, and if the people of Isra'il were fragmented into seventy-two sects my Ummah will be fragmented into seventy-three sects. All of them will be in Hell Fire except one sect. They (the Companions) said: Allah's Messenger, which is that? Whereupon he said: It is one to which I and my companions belong." Tirmidhi (171).

drop of a forward looking program of purification of society and religion itself, albeit superficially "reactionary" in relation to the current state of affairs. With respect to "dissolving neo-spiritualism", it is also the dimension of "counter-culture" that prevails, but the parody of quality is perhaps more subtle therein in that it touches upon purportedly internal realities labelled as "spiritual" although they are primarily, if not exclusively, "psychic." Thus, some form or another of "spiritual evolutionism" characterizes virtually all of the forms of religious solidification and dissolution. Whether we refer to so-called fundamentalist movements, or to the multitude of neo-spiritualist trends of the New Age and Next Age constellation, it may be argued that the common core belief shared by virtually all aforementioned new religious phenomena lies in the pronouncement of the emergence of a new order, or a new earth freed from the errors and accretions of the past. One of the most influential figures of contemporary, extra-traditional, neo-spirituality, Eckhart Tolle claims, for example, that the teachings of the great prophets and sages of the past have been misunderstood, [1] and that our time

[1] "Some of the first human beings in whom the new consciousness emerged fully became the great teachers of humanity, such as Buddha, Lao Tzu, or Jesus, although their teachings were greatly misunderstood, especially when they turned into organized religion. They were the first manifestations of the flowering of human consciousness. Later others appeared, some of whom became famous and respected teachers, whereas others probably remained relatively unknown or perhaps even completely unrecognized. On the periphery of the established religions, from time to time certain movements appeared through which the new consciousness manifested. This enabled a number of individuals within those movements to awaken spiritually. Such movements, in Christianity, were Gnosticism and medieval mysticism; in Buddhism, Zen; in Islam, the Sufi movement; in Hinduism, the teachings called Advaita Vedanta. But those men and women who awakened fully were always few and far between – rare flowerings of consciousness. Until fairly recently, there was not yet a need for large numbers of human beings to awaken. For the first time in human history, a large-scale transformation of consciousness has now become a necessity if humanity is to survive. Science and technology have amplified the effects of the dysfunction of the human mind in its unawakened state to such a degree that humanity, and probably the planet, would not survive for another hundred years if human consciousness remains unchanged.

is seeing a rise of collective consciousness in conformity with the actual teachings of these sages as "purified" from institutional and religious misreadings and misuses. Tolle can speak, for example, of "an enormous acceleration in the awakening process of our species" that characterizes his neo- spiritual evolutionism. On the fundamentalist side alike, *mutatis mutandis*, significant segments of both contemporary Evangelical Christianity and Salafi Islam claim to correct past errors, and restore the original teachings and practices of God, Christ or the Prophet hat have been corrupted by tradition. Both movements are particularly prone to reject what they consider to be "intellectualist" and "mystical" accretions and deviations in order to return to "pure" and "simple" faith and practice. When this tendency does not go so far as to reject tradition outright, it still tends to highlight the primary if not exclusive role of a strict, literal, focus on scriptures as a key to "evangelical progress" and "invitation to Islam", or *da'wah*. Although one can distinguish, in neo-Christianity, "fundamentalists" from "evangelicals" , the latter leaning toward more "engagement" in the modern world, and the former more "antagonist" towards many of its moral and cultural aspects, there is little doubt that both religious constellations perceive the ecclesial tradition, "rational" theological discourse and metaphysical and mystical "speculations" as impediments, while celebrating –or even embracing, in a way or another, the "activist", "creative" and egalitarian dimensions of the modern world even while rejecting some of its moral failures. [1] Moreover the millenarist culture of some

As I said earlier, evolution usually occurs in response to a crisis situation, and we now are faced with such a crisis situation. This is why there is indeed an enormous acceleration in the awakening process of our species." (http://www.eckharttolle.com/article/The-Power-Of-Now-Spirituality-And-The-End-Of-Suffering/)

[1] "As a regime of truth, fundamentalism is not premodern. Indeed, it is a by-product of the process of modernization and in dialogue with modernity. In one sense, fundamentalisms' impulse is to counter majority. Yet as a moment of modernity, fundamentalism is discontinuous with related premodern discourses" Minoo Moalam, in Caren Kaplan, Norma Alarcón, and Minoo Moallem, eds. Between Woman and Nation: Nationalisms, Transnational

evangelical and fundamentalist movements is, similarly, founded on some forms of terrestrial political or cultural evolutionary pattern leading to the establishment of a new earth. Dispensationalism, as expressed in the Evangelical Zionist movement, is characteristic of this sort of symbiosis between scripture-based literalism and historico-political objectives. Fundamentalism has been rightly defined, as such, as a "by-product of modernity" that is "discontinuous" with the "pre-modern", traditional order of things. It defines itself more explicitly in terms of its horizontal response to modern cultures than in relation to the vertical axis of transcendence. The fact of its frequent affinity with, and ease to make use of, technological, mediatic, and even commercial, means is indeed symptomatic of its doing away with traditional modes of understanding of the sacred and contemplative inwardness.

Besides the turning upside-down of quality of which the aforementioned phenomena have provided various sketches, the second major tendency characterizing post-modern culture is a movement toward pure quantity. In this connection, it is important to note that "reign of quantity" and "solidification" are not synonyms. This is because solidification implies at the very least space and continuous quantity, therefore some qualitative elements, be they minimal. Beyond the realm of continuous quantity, the motion toward pure quantity ultimately opens onto a "pulverization" of the world that corresponds to a second stage, one that is in fact more acute, of the reign of quantity. It is what Guénon envisions as a passage from "continuous quantity" to "discontinuous quantity." The latter is represented by "number", taken here as a kind of inverted reflection of Pythagorician, or metaphysical, numbers. First among all examples of this orientation, the description of "digital" systems, or *systèmes numériques* in French, epitomizes the role of discontinuous quantity, since they are founded on the basic and exclusive distinction of 0 and 1. The digital world that constitutes a large part of the context of contemporary life is therefore characterized by a reduction

Feminisms, and the State. Duke University Press, 1999, p.323.

of every possible information and data to a fundamental quantitative binary. By contrast with "analog" systems which are continuous, the "digital" systems are discontinuous, and provide indeed a model of discontinuous quantity. It is revealing, in this respect, to note that 0 and 1 are the most fundamental metaphysical numbers, referring to pure non-determination and the principle of determination, or what is called in Guénon's terminology Non-Being and Being. Symptomatically, Guénon had illustrated, in *East and West*, the distinction between Eastern intellectuality and Western philosophy through the example of Leibniz's interpretation of the *I Ching*. Guénon highlighted the way in which Leibniz reduces "essentially metaphysical symbols" to "arithmetic interpretation" of an "altogether accessory and subordinate level." [1] This is already, in a sense, a move toward pure quantity. By associating the whole line of *yang* to 1 and the broken line of *yin* to 0 Leibniz thought he had enlightened Chinese cosmology by means of modern science, whereas in reality he had merely limited "a synthetic representation of theories that are susceptible of unlimited developments." [2] The digital world of "post-modernity" constitutes no doubt the most advanced manifestation of such reductive move toward pure quantification, which is also a reversal of the qualitative dimension of quantity, as it were. Analogically, the "despacialization" and "detemporalization" of digital and virtual reality highlight a similar reversal of the spaceless and timeless reality of the Principle. The latter transcends any determinations of time and space, which is the meaning of its eternity and ubiquity, or all-comprehensiveness, while digital cyberspace offers but an inverted figure of its universal "here" and "now." .

In conclusion, it is interesting to note that Guénon's intuitions and observations have been confirmed by the development of new cultural and social phenomena that are representative of a so-called post-modern outlook and way of being. In this connection, it bears stressing that Guénon's diagnostic also referred, in addition to the

[1] René Guénon, East and West, Sophia Perennis, Hillsdale, New York, 201, p.47.

[2] Ibid.

“pulverization” that may be thought to characterize “post-modernity” a volatilization that involves “transmuting crystallization” and “disappearance.” In other words the extreme tendencies highlighted in the post-modern phase of the later moments of the cycle reveal an acutely “critical” function, in the etymological sense of the term, since they involve a “discernment” between those elements whose crystallization must lead to a positive transmutation, and those which must reveal their utter metaphysical nothingness. This may be interpreted to mean, without being able to be more than allusive, that some of the phenomena that characterize our contemporary situation must be able to become supports for a kind of spiritual transmutation through which the base metal of their bare tendencies may be changed, *Deo volente*, through what may be envisaged as a kind of supernatural crystallization, into the gold of a new qualitative reality.

Rama P. Coomaraswamy[1]

PSYCHOLOGICAL INTEGRATION AND THE RELIGIOUS OUTLOOK[2]

Introduction: Regarding the "self"

By philosophical background and training, the majority of health care professionals are prone to view religion and/or spirituality through the eyes of psychiatry. The question of whether or not a given religious value is "true" is not an issue – our concern tends to center on the issue of whether or not such a value has a positive or negative role in the psychological life of our patient. If one accepts the philosophical premisses of the Freudian corpus – Darwinism, materialism and atheism–such an attitude becomes not only logical, but obligatory. Within the framework of such a weltanschauung, religious beliefs are bound to be seen as delusional. But do not all of us have our pet delusions, and what harm if such delusions help us to navigate the rough seas of life?

There is of course another view – that of looking at psychiatry through religious eyes. Immediately you will raise the issue of "*which* religious eyes – those of Jews or Christians – those of Hindus or Muslims, to say nothing of the different sects within these categories?" With so many competing religious viewpoints, the health care worker is left with a state of bewilderment. But before we abandon the struggle, let us consider the reverse. The host of different psychological theories can be just as bewildering for the

[1] Assistant Prof., Psychiatry, Albert Einstein College of Medicine, NYC, N.Y.

[2] Sacred Web: A Journal of Tradition and Modernity. Volume. [ISSN 1480-6584, Vancouver, Summer 1999]. Presented at the 73rd Annual Meeting of The American Orthopsychiatric Association, May 1–4, 1996 Boston, Mass.

theologian. For example, almost all of us agree that man has a “self”, but virtually no two therapists can come to any agreement about the real nature of this “self,” to say nothing of what can be considered “normal” behaviour for it. Despite this, I believe there is a sufficient consensus in both areas – a consensus that allows us to communicate with each other and provide a real help for our patients.

When one reads texts on the history of psychiatry, one gets the impression that our field of endeavour only got started about 250 years ago. While the psychological ills of man have obviously existed since the Stone Age, and while theologians in all the great religions have written treatises on psychology and the nature of the self (or should I say, man’s many different selves), most of us are unaware or unfamiliar with this material. More importantly, despite the many differences in religious outlooks, there is a surprising consistency among the great religious traditions about the nature of man and his various selves. I would like to examine some of these theological concepts and show how, in selected patients, they can be put to therapeutic use. Before considering these theological applications, however, I would like to raise some other issues for our consideration.

Belief Systems

In order to have an effective therapeutic relationship with a patient, I think it important that there exist a certain commonality in outlook between the therapist and the client. This is well illustrated by a very successful Indian psychiatric colleague of mine who studied for many years in England and Austria, and then returned to India as a fully qualified psychoanalyst. I asked him if he used psychoanalysis in treating Indian patients. He laughed, saying it would be impossible to do that since the average Indian patient he saw didn’t believe in psychoanalysis and would think him crazy to engage in such an endeavour. Now it is important for us to recognize that we all have “belief systems.” I mentioned above that Freud was a Darwinian, a materialist and an atheist. While this may be an over-

simplification, it does point to the fact that he had a belief system, which was no more rational or cogent than the belief systems of some of his patients. For years physician colleagues used to refer to me as a "believer," and to themselves as "non-believers." The more I have thought about this the more I have become convinced that such a dichotomy is false. We are all believers, it's just that we believe in different things.

Until fairly recent times, the majority of patients seen by psychologists and psychiatrists in this country could be classified into those that were grossly psychotic and required institutionalization, and those that came from a background quite similar to that of the therapists themselves, namely, middle class Americans who shared the same beliefs and outlooks. Patients with strong religious affiliations, be they orthodox Jews or Catholics, tended to keep away from psychiatrists. This is no longer the case. The psychotics of course still exist, but the breakdown of social and religious structures and the tremendous influx of individuals from cultures foreign to our own had led to our treating many Axis II problems in individuals with whom we have much less in common. It is of course not necessary for us to share the beliefs of our patients and it is inappropriate for us to impose our personal beliefs on them. What is however incumbent upon us is to understand their beliefs and to realize that they can play an important role in our patient's lives. With these brief comments behind us, let us begin to look at psychology, or more specifically, at the nature of man, from the viewpoint of the some of the great religions, and see whether some of their concepts can be integrated into our therapeutic armamentarium.

"Self" in Religion

Traditional psychologies can be said to base their view of man on the principle that there are two selves in man: (a) an inner Self or

---

[1] Intellectus is not to be confused with the term "intellect" as is currently understood. In other traditions, it is referred to variously as Atman, Amon, Ru'ah or Ch'i.

"sacred" core related to his very "being," and (b) an outer psycho-physical "personality", the Islamic *nafs* consisting of the body and soul, and which, because of its constantly changing character, is often described as multiple. Still other texts speak of man's nature as tripartite because they separate the body from the psyche. Let us start by clarifying the terminology used to describe man's "self":

	CATHOLIC	**GREEK**	**ISLAMIC**
SPIRIT	*Spiritus (Animus vel Intellectus)*[1]	*Pneuma*	*Ruh*
PSYCHE	*Anima*[2]	*Psyche*	*Nafs*
BODY	*Corpus*	*Soma*	*Jism*

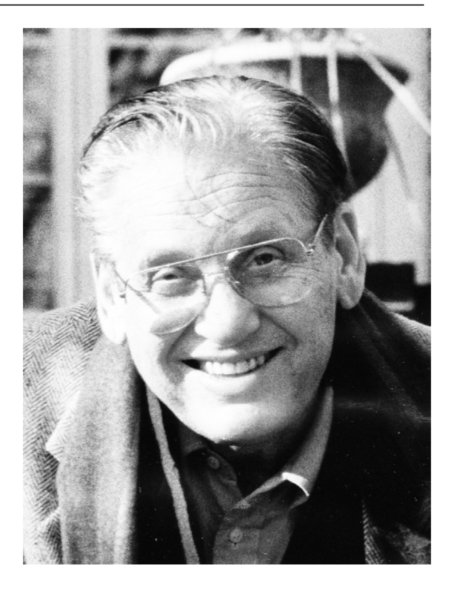
While the traditional psychologies often speak of a tripartite anthropology, the Psyche and the Body are often classified together as the "lesser self" or "ego." Thus it is that we have St. Thomas Aquinas teaching *"duo sunt in homine,"* ("there are two in man") and St. Paul speaking about the Law of his "members" being opposed to the law of his "mind" (*Rom. 7:23*). The body and the psyche are conceptually merged for two reasons:

1. The Body in se has no directive force. It needs some higher "power" like the psyche to tell it what to do, or at least to go along with it; and

2. Both the body and the psyche lack permanence or consistency in so far as they are always in flux, or in a state of what the theologians call "becoming.

Note that I, or rather, traditional psychologies, have equated the "lesser self" with the "ego." Theologians use the term "ego" in a different sense than Freudian psychologists do. They see self-centredness – which, when excessive, we call "malignant narcissism"– as egoity or pride and thus are prone to speak of such individuals as being "selfish" (i.e. full of "lesser self"). Be this as it may, this "lesser

[1] The distinction between Animus–masculine, and Anima, feminine, should be noted.



self" or "ego" is never stable. To quote Albert Ellis[1], this "'I' is an ongoing, everchanging process." It is its very potential for change which makes this "lesser self" the subject of our endeavours.

Now as opposed to this lesser and inconstant "self", which is the self we as psychiatrists and psychologists deal with and attempt to help our clients modify, the religious psychologies hold that man also has a higher or inner Self. This inner Self, often distinguished by the use of a capital S, goes by many names. It is seen as "divine," is often described as the "indwelling of the Holy Spirit," the scholastic "Synteresis," the Hindu "Source of the Breaths" or *Atman,* the Arabic *Ruh,* Philo's "Soul of the soul," and Plato's "Inner Man", and so forth. Such a metaphysical outlook further presumes that the average person is "at war with himself" precisely because these two selves are in conflict and that true sanity or wholeness is ultimately to be found only in the saint whose two selves are at one – the essential nature of "at-onement" or "atonement," a state in which the "lamb and the lion" can be said to lie down together. It is in this sense that we speak of someone being in control of himself and admonish the distraught to "get hold of your self" or "pull yourself together."

Allow me to illustrate this *weltanschauung* from the *Bhagavad Gita,* a text with which many of you are familiar. The "myth"–I use the word, not as is current, but rather in the sense of revelation of

[1] Ellis, A., Reason and Emotion in Psychotherapy: A Comprehensive Method of Treating Human Disorders (Lyle Stuart, NY, 1962).

truth in the form of a story – opens on the battlefield of Dharma or "right action." Arjuna asks Krishna, his Charioteer, to drive his Chariot between the two opposing armies representing the forces of Good and Evil. Arjuna gives many arguments against fighting, and incidentally couches them in pious religious phrases, finishing up by throwing his weapons – the faculties of the soul – to the ground. He leaves the Field of Endeavour in tears. Now it goes without saying that everyone of us gets up each day and must face the Battle–to live with courage and hopefully also to resolve that Inner War in which everyone is engaged, whether we like it or not. This is the essential nature of the Islamic *Jihad* or what Father Scapoli calls "spiritual warfare."[1] Arjuna eventually returns to the fray, for he is a warrior and his duty is to fight against Evil, both externally and internally. But the symbolism goes even farther, for the Chariot is the psycho-physical vehicle *as* which or *in* which – according to our knowledge of "who we are" – we live and move. The Horses are the senses, the reins their controls. If the Horses are allowed to run away with the mind, the Chariot will go astray. If however the Horses are curbed and guided by the mind in accordance with its knowledge of the Self, the Atman represented by the God Krishna, then, and only then, can it travel along its proper course.

"One cannot fight the enemy when the Chariot is out of control." Such concepts are amazingly universal. I would recall for you a famous poem of St. Patrick of Ireland entitled "Christ in the Chariot seat," and a passage from the Canticle of Habakkuk in the Old Testament praying: "That you [might] drive the steeds of your victorious chariot." Even more remarkable is a passage from an exorcism described by the Rabbi Chaim Vital, where the dybbuk confesses:

"The soul is like the driver while body is like the wagon, horses, wheels and reins... Most of my life my body commanded my soul, and my emotions guided my intellect. And so when my body was

[1] Islamic theology often speaks of the outer battles as the "lesser jihad," and the inner struggles as the "greater jihad."

lowered into my grave, I found that my soul had become so enslaved by my body that I could not ascend to heaven."

In our mythical allegory, Krishna, the inner and higher Self, instructs Arjuna, the identified personality, that it is not the mere living and dying of the individual that is important, but rather there is in each individual an inner core, the Atman, which must be "known". He tells Arjuna that until this Atman is known, the two selves "will continue to be at war with one another." The Buddhist scriptures speak to the same issue, teaching us of the "rabble that imagines that all possession – what some psychiatrists call a person's baggage – are its own... those who talk of an "I and mine," the untaught many-folk," who take their own "inconsistent and composite personality to be an essence." It follows that one of the most explicit injunctions of the Buddha was to "Make the Self thy refuge or resort... Make the Self thy lamp, the Self thy refuge."

Mystical writers in every tradition speak both of the annihilation and of the transformation of the "lesser self" or *nafs* interchangeably – for in fact by these two terms they mean essentially the same process, a situation well described in the Hindu text *Aitareya Aranyaka:*"This Self gives itself to that self, and that self to this Self: they become one another." Only the one who has achieved this "supreme identity" can say with Al-Hallaj, "*an al-Haqq,*" "I am the Truth." In passing, it should be clear that when traditional psychologies speak of the immanence of the Divine in all creation, they by no means deny God's transcendence. Traditional texts abound with the statement that "He is both within and without." He is both "Creator" and "Preserver." We "are" because we participate in His "Being."

"Self" in Modern Psychology

Given the universality of this traditional concept of the "two selves," and given the fact that almost every psychoanalytic writer has written about the nature of the self–no two of them defining it in the same terms–one must raise the question as to why modern

psychologies say little if anything about the Inner or Higher Self. I think the answer lies in the following:

”1. modern psychologists are generally fearful of departing from the strictures established by Freud; and

2. Freud and his followers were limited by their Descartian view of reality and conceived of the human psyche, if not the totality of man, in terms drawn from the discipline of 18th century physics.[1]”

Philosophically speaking, Freud was a “Humean.” To quote Hume:

[1] Historians of science are prone to see this as the culmination of a long process dating back at least to Kepler and Galileo. It was Kepler (1571–1630) who declared that “just as the eye was made to see colours and the ear to hear sounds, so the human mind was made to understand, not whatever you please, but quantity.” Galileo in turn (1564–1642) inveighed against the illusory nature of sense knowledge and instead insisted on the use of mathematical explanations of such mundane things as falling stones. It was Rene Descartes (1596–1650) who gave firm structure to the new vision of reality in his attempt to lay the theoretical foundations of a mechanical science based on mathematical principles. Recognizing that qualities inherent in things could not be measured, he attempted to eliminate them through what is now referred to as the Cartesian mind/body dualism. He achieved this by splitting the mechanical world res extensa (what can be measured–the later Newtonian “matter”) from the res cogitans (the thinking substance or “consciousness”). It is his view which becomes pertinent with regard to the psychoanalytic concept of the self. Descartes was sure of his existence precisely because he could think. This appeared to him as the one and only immediate certainty whereas the res extensa was a logical consequence of his existence. As he said, “when I am thinking, I know for certain that I exist; for the act of denying it would be its own refutation.” Marcia Cavell has called this “reflexive self–awareness.” What follows from this is “the notion of a unified subjectivity, an inside kernel of self.” It was Newton (1642–1724), following upon Descartes, who in essence rejected or ignored this res cogitans (it was reduced to the Newtonian sensorium and imprisoned within the ventricle of the brain before being totally lost sight of) and conceptualized the res extensa as the totality of reality. Newtonian physics led to the establishment of a whole series of so–called sciences of man which to this day emulate an already long–outmoded physics. Newton however was not concerned with the self as such and we must turn to Hume (1711–1779) as exemplifying the logical consequence of reducing all reality to res extensa or what can be measured. Hume carried Ockham’s nominalism to a point of absurdity, for the Descartian position has its roots in nominalism.

"There are some philosophers who imagine we are at every moment conscious of what we call our self; that we feel its existence and its continuance in existence; and are certain beyond the evidence of a demonstration, of its perfect identity and simplicity."

In his attempts to delineate such a self, Hume found himself involved in "such a labyrinth that I neither know how to correct my former opinions, nor how to render them consistent." It was a labyrinth for him because he could not "explain the principles that unite our successive perceptions in our thought or consciousness." On the contrary, he found perceptions, emotions and sensations to always be "in perpetual flux and movement." Thus, man's psyche is made up of a "system of different perceptions or different experiences, which are linked together by the relation of cause and effect, and which mutually produce, destroy, influence and modify' each other." It follows that for Hume, identity or the "self" is an illusory product of the mind's capacity to remember and to infer causes, and he concluded that it is "the chain of causes and effects which constitute our self or person."[1]

Traditional writers would agree with Hume's description as applied to the "lesser self." As one traditional writer put it, "our Ego is nothing but a name for what is really only a sequence of observed behaviours." Where they disagree however is when Hume and his followers declare that man consists of nothing but this "lesser self," when they reduce spirit to mind, mind to brain, and brain in turn to anatomical structures. For such individuals, thinking is a "neurochemical" process, or as Wilson puts it, "an epiphenomenon of the neuronal machinery of the brain." As William James pointed out before the turn of the century, "if with the Humeans one deny some transcendental principle of unity and say that the stream of passing thoughts is all, [this] runs against the entire common sense of mankind."

[1] Quoted by Lewis Kirschner in The Concept of the Self in Psychoanalytic Theory and its Philosophical Foundations, Journal of America Psychoanalytic Association 39, 1: 1991.

Freud was, as I said, in essence a Humean. He denied any transcendent principle in the soul and saw the totality of man in the tripartite structure of id, ego and superego. When he used the words "self" or "soul," he was specifically referring to this tripartite structure. Others who followed in his footsteps, even those who saw the self as a supra-ordinate structure responsible for organizing and directing Freud's tripartite soul, denied any transcendent principle equivalent to the inner Self of traditional psychologies even when their clinical work pointed to such an entity. At times one suspects that this may have resulted from their fear of being labelled "heretics," or, even worse, of admitting to the possibility that man had a spiritual nature. Three consequences clearly follow from admitting that man has a higher Self:

"1. It is clear that the higher Self incorporates some aspects of what Freud called the superego;

2. Admitting to such a hierarchical view of man's intrinsic nature clearly points to the primacy of the spiritual; and

3. If man has a higher Self, it becomes incumbent upon him to seek it out, and to bring his lesser self with its innumerable faculties into line with this higher Self. The therapeutic implications are obvious."

Commonalities in Traditional and Modern Psychologies

Freud, like most of us, was not of course, always consistent. While he was an evolutionist, he also believed in the free will, and in assisting the weak – the psychologically blind and lame – to function more effectively. Despite his at times highly ambivalent denial of any higher principles, he by no means believed in giving the passions–the drives of the lesser self-free reign. He stressed the need for an adult to live a life based on love and reason rather than hate and impulse. He spoke of the need for erotic love to become fixed on a love object rather than being a purely non-loving biological animal egotism. Thus, he held that the child's eroticism should mature into the adult love of others – a love apart from one's sexual partner, a

love that is "de-sexualized." Freud also felt that a healthy path of sexuality and purely sexual life is the direction of parenthood, of the active healthy wish for children and the psychological capacity of being a parent and not merely the sexual companionship of the oppose sex. At the same time, he pointed out that if the pleasure principle – what he called infantile sexuality – was not controlled but given total freedom, it would lead to maladjustments and mental illness in the adult. This would be primarily manifested in the adult by what Freud called "narcissism."

Freud is often falsely accused of instructing his patients to give free reign to their unconscious impulses. While it is true he felt that an excessive inhibitory attitude towards the sexual instinct was undesirable, it is oft forgot that he held this view because such a repressive attitude only served to enhance the subjective value of sexual drives. As a matter of fact, he tells us that love in the wider sense suffers when there are but few barriers in the way of sexual gratification. He comments:

"In times during which no obstacles to sexual satisfaction existed, such as, maybe, during the decline of the civilization of antiquity, love became worthless, life became empty, and strong reaction – formations were necessary before the indispensable emotional value of love could be recovered."

He has also stated:

"Love alone acts as the civilizing factor in the sense that it brings a change from egotism to altruism."

When asked what he considered an ideally normal person, he answered, a person whose life consisted of work and love (*arbeiten* and *lieben*) – that the ultimate ideal of human psychological health was the ever-increasing liebenization of the higher human activities such as parental, filial and friendly love, at the expense of purely sensual erotic and aggressive–destructive drives. He also felt that a knowledge of our subconscious drives and motivations would enable us to be in control of them and thus achieve a certain level of

freedom. There is nothing in such attitudes that religious individuals can object to.

It should be clear that the traditional psychologies in no way deny the existence of the subconscious or of drives that are potentially pathological but capable of being transformed into virtues. Plato described the subconscious in the following terms. Speaking of desires quickened in sleep, he stated:

"When the rest of the soul, the rational and gentle and dominant part, slumbers, but the beastly savage part, replete with food and wine, gambols and endeavours to sally forth and satisfy its own instincts, you are aware then, in such cases, there is nothing it will not venture to undertake as being released from all sense of shame and all reason. It does not shrink from tempting to lie with a mother in fancy or with anyone else, man, god or beast. It is ready for any foul deed of blood; it abstains from no food and in a word falls short of no extreme of folly or shame. (*Republic*)"

We have all, as part of our training, come to recognize the subconscious drives and potential for evil that exits within us. This descent into hell must, if one is not to be "stuck in the mire," be accompanied by a corresponding assent. Jacob Boehme describes this well:

"Now almost every man carrieth a beast in the body which doth plague, molest, and burden the poor captive soul... It must be transmuted again into an angel's form.[1]"

"Drives", then, provide another area of compatibility between Freudian theory and the traditional or religious viewpoint. Freud spoke of two basic drives of the id: the *libido* and what he eventually came to call *thanatos*. Traditional theologians also speak to these drives, though they use different terms and a different paradigm. For them, the soul is the principle of life. Plants are said to have vegetative souls which enable them to perceive and react, and whose principle functions are nutrition, growth and generation. These functions are independent of any directive will and operate whether the plant

[1] Jacob Boehme, The Way to Christ (Harper, NY, 1947).

wishes it or not. Animals with animal souls, have two additional powers, called the "appetitive" and the "passible," which also function independent of any higher control such as reason. They constitute:

"1. the "concupiscible", which consists of desires, affections, and the irrational imagination, very much what Freud labelled the *libido;* and

2. the "irascible", which include all forms of aggression and combativeness."

This dual nature of instinctive drives can be traced back to the Greek philosopher, Empedocles, for whom the two fundamental forces were "love and hostility." In mankind, these forces continue to exist, but can be controlled and directed (could we perhaps say, "sublimated") by still higher powers such as reason and intelligence. In common parlance we say a man acts like an animal, not when he uses his instincts, but when he uses them without restraint, namely, without placing them under the control of his higher powers. We do not submit an animal's instinctive acts to moral judgements, but a person is condemned when he acts irresponsibly and without constraint.

As Dante said, man is endowed with a triple soul, vegetable, animal and rational, and hence he walks a triple path. Inasmuch as he is a vegetable, he seeks utility; inasmuch as he is an animal, he seeks pleasure (in which he participates with brutes); inasmuch as he is rational, he seeks for honour (in which he is either alone, or is associated with the angels).

In the practice of psychiatry, I think it is impossible for the therapist to be completely neutral. While clearly it would be a violation of our ethics for us to impose our beliefs on our patients–quite apart from the fact that such imposed beliefs rarely convince or stick–yet, our beliefs must to some degree influence our attitudes and our subliminal communications. If a patient were to inform us that he planned to murder someone, quite apart from legal requirements, I am sure our own innate sense of right or wrong would be conveyed

to the patient. What if our patient informed us of his intent to steal? Here no legal requirement demands a violation of confidentiality. Yet our value and beliefs would lead us to suggest he or she find some more appropriate means of paying our bill. If we ascribe our moral values to superego formation, and superego formation in turn to oedipal influence, we are led to a reductionism that voids all value of meaning. If however we accept–even theoretically–that there is a higher structure within the person, with directive capacity–the concept that there is a natural law, essentially the Ten Commandments, written in the hearts of men and women–we can help our patients to learn to seek out and listen to this "higher structure" and thereby resolve the conflictual relationship between the lesser self or ego driven by "drives" and influenced by the subconscious, and this "higher structure" which the great religions refer to as the Spirit dwelling within us.

Traditional approaches to Counselling

It has been my experience that patients usually come to us because of some major crisis, a loss or severe trauma in their lives. Once one has dealt with the present problem, many leave, but others stay on and wish to deal with more fundamental problems such as who they are and the purpose and meaning of life. As Viktor Frankl pointed out many years ago[1], a cross–sectional, statistical survey of patients and the nursing staff at the Vienna Poliklinik Hospital revealed that "55% of the persons questioned showed a more or less marked degree of existential vacuum. In other words, more than half of them had experienced a loss of the feeling that life was meaningful." Many therapists avoid dealing with this issue, perhaps because it raises issues they may not themselves have resolved. However, such issues do not go away. To quote Dr. Murphy in a book review: "I was taught primarily by the silence that surrounded them to avoid moral issues in counselling. I quickly discovered in practice how-

[1] Viktor E. Frankl, The Doctor and the Soul: From Psychotherapy to Logotherapy (Random House, 1986).

ever that moral issues are often at the center of the pain that drives patients to seek help." It is here that the tripartite nature of man as envisioned by the traditional religions can be of help especially, though not exclusively, for those who come to us from a religious background. With such a paradigm we can help them to see that they are responsible for their actions, that many of their problems result from conflicts between their two selves, and that they must seek resolution of their conflicts by learning to listen to their inner Self and ordering their disordered lives accordingly.

How would Freud react to such a statement? I think the answer can be found in his correspondence with pastor Pfister[1]. Freud stated that

"Psychoanalysis is neither religious nor non-religious, but an impartial tool which both priest and layman can use in the service of the sufferer."

He wrote to the pastor:

"..you are in the fortunate position of being able to lead them to God...for us this way of disposing of the matter does not exist. Our public, no matter what racial origin, is irreligious, and we are generally thoroughly irreligious ourselves."

It is my conviction that the use of the hierarchical program, whether we personally believe in it or not, can be a valuable clinical tool with some of our patients.

Let me add a few comments on Plato's familiar admonition: "Know Thyself." Few are aware of the fact that this admonition was placed over the Sun Door of the Temple of Apollo–the Sun Door being that pathway through which we pass beyond the limitations of this measurable world. The Greeks well knew the distinction between Helios, the material sun, and Apollo the "Sun of God." Socrates tells us that the injunction to "Know Thyself" is not a "piece of advice," but "God's salutation to those who enter," and that the words are spoken by God to those who are entering His Temple, "otherwise

[1] Psychoanalysis and Faith: The Letters of Sigmund Freud and Oskar Pfister (Basic Books, NY, 1963).

than as men speak" and "very enigmatically" (*Charmides* 1 64D). Elsewhere, Socrates states that "he who orders: "Know Thyself," bids us know the soul," but goes on to say that one who knows only what is of the psyche "knows the things that are his baggage, but not himself." (*Alcibiades* 1, 130, OE ff.). Plato then and in fact, all the traditional religions, are much less interested in our getting to know our "lesser selves" than they are in our getting to know the Spirit that dwells within us and whose "Temple" our bodies are, and with which our lesser selves must learn to "harmonize."

Conclusion

I would like to conclude by quoting an Islamic writer, a graduate of MIT and holding advanced degrees in both philosophy and physics from Harvard University. I have already pointed out that the Islamic term *nafs* refers to that aspect of the human psyche with which we as psychiatrists and psychologists deal. As Professor Seyyed Hossein Nasr explains: "The Arabic word *nafs* means at once soul, self and ego. As ordinarily understood, the *nafs* is the source of limitation, passion and gravity, the source of all that makes man selfish and self-centered. This *nafs* which is called the *al-nafs al ammarah* (the soul which inspires evil), following the terminology of the Qu'ran, must be transfigured through death and purgation. It must be controlled by the higher Self. With the help of the Spirit the *nafs al-ammarah*becomes transformed into the *nafs al-lawwarmah* (the blaming soul), gaining greater awareness of its own nature, an awareness that is made possible through the transmutation of its substance. In the further stage of inner alchemical transmutation the*nafs al-lawwarmah* becomes transformed into the *nafs al-mutma'innah* (the soul at peace), attaining a state in which it can gain knowledge with certainty and repose in peace because it has discovered its own center, which is the Self. Finally, according to certain Sufis, the *nafs al-mutma'innah* becomes transmuted into the *nafs al-radiyah* (the satisfied soul), which has attained such perfection that it has now become worthy of being the perfect bride of the Spirit...

The process through which man becomes him–Self and attains his true nature does not possess only a cosmic aspect. It is also of the greatest social import. In a society in which the lower self is allowed to fall by its own weight, in which the Ultimate Self and means to attain it are forgotten, in which there is no principle higher than the individual self, there cannot but be the highest degree of conflict between limited egos, which would claim for themselves absolute rights, usually in conflict with the claims of other egos-rights which belong to the Self alone. In such a situation, even the spiritual virtue of charity becomes sheer sentimentality. The traditional science of the soul however, sees only one Self, which shines, no matter how dimly, at the center of oneself and every self. It is based on the love of one-Self which however does not imply selfishness but on the contrary necessitates the love of others, who in the profoundest sense, are also one-self. For, as Meister Eckhart has said: Loving thy Self, thou lovest all men as thy Self."

Часть 2.

ИНДУИЗМ И ТАНТРА

Дэвид Гордон Уайт

ПРАКТИЧЕСКАЯ ТАНТРА: КАРТИРОВАНИЕ ТРАДИЦИИ[1]

Возможно ли картировать Тантру?

Все публикации, собранные вместе в этом томе, обсуждают Тантру, набор религиозных практик, которая уже давно никак не поддается попыткам научного определения. Есть многие, кто утверждает, что Тантра или «тантризм» – это западная категория, налагаемая на азиатские традиции во многом таким же образом, как и термин «индуизм», который несколько столетий назад был применен для обозначения широкого ряда общепринятых религиозных верований и практик, распространенных на индийском субконтиненте. Подобно сказанному Гертрудой Стайн о городе Окленд, некоторые заявляют о Тантре, что здесь нет никакого «здесь».[2] Конечно, то же самое можно заявить о большинстве терминов, с которыми мы живем: категории «религия», «демократия» и «искусство», например, оказываются весьма неопределенными, когда подвергаются свету критического исследования. Другие будут утверждать, что индийская притча о слепых людях и слоне применима к Тантре. В зависимости от того, к какой части слона (какую особую тантрическую традицию) данный слепой человек (ученый) прикасается

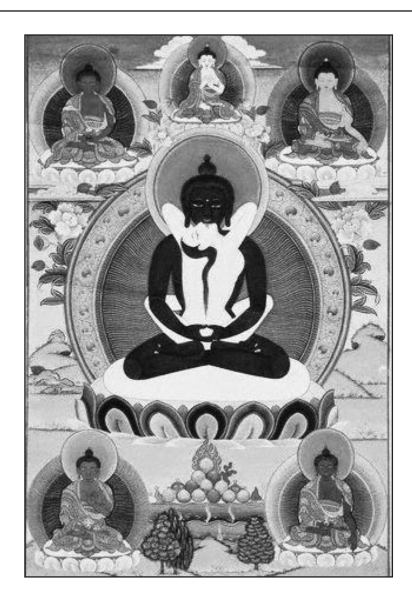
---

[1] Этот очерк написан Д.Г. Уайтом как Введение к изданию «Tantra in Practice» (Princeton University Press, 2000), редактором которого он являлся.

[2] Американской писательнице Гертруде Стайн принадлежит «прославившая» Окленд трудно переводимая фраза «*There is no there there*», что можно приблизительно перевести, как «Здесь нет ничего, про что можно было бы сказать, что это именно здесь» – *прим. перев.*

(изучает), его оценка животного (Тантры) будет значительно отличаться от мнения его слепого коллеги. Ученому, изучающему острый твердый бивень чистого буддийского эзотеризма в современной Японии, будет весьма трудно признать, что глубоко изборожденная кожа средневековой индийской практики *капаликов* (носящие череп) [Lorenzen] является частью одного и того же тантрического организма.

Затем имеются западные дилетанты, самопровозглашенные тантрические предприниматели, которые запрягли звезду Нового Века в свою повозку-слона, чтобы торговать сомнительным продуктом, называемым тантрическим сексом, к которому они (и их клиентура) сводят все, что́ когда-либо было в Тантре. Несомненен тот факт, что самые ранние дошедшие до Запада сообщения о Тантре являлись колониальными очерками из Индии, написанными миссионерами или управляющими, которые представляли ее практики как крайне отвратительные образчики южно-азиатского суеверия. Их описания часто содержали шокирующие образы массовых оргий, в которых нарушались все табу и извращались все нормы человеческой морали. За последние два столетия имели место три вида реакций на эти искаженные образы. Первый вид – это реакция самой Индии: колониальные и постколониальные индийцы просто отвергают, что подобное когда-либо существовало; либо, если и существовало, то это не имело ничего общего с индуизмом (другой термин, который не поддается категоризации). Второй вид – реакция тантрических ученых-практиков, как восточных, так и западных, которые в попытке реабилитировать этот образ Тантры, ставят акцент на утонченной философской спекуляции («правая рука»), выросшей из предшествующих тантрических практик («левая рука»), – некоторые из которых имели сексуальную или трансгрессивную природу, – при этом полностью отвергая фундаментальную важность трансгрессивности или сексуальности для традиции как таковой. Третий, уже упомянутый, вид – это реакция коммерческих поставщиков тантриче-



ского секса, у которых нет никаких угрызений совести по поводу приспособления ложной полемики девятнадцатого столетия для сбыта своего фальшивого товара.

Все три интерпретативные стратегии могут быть рассмотрены как наследие первоначального «текста» колониальных искаженных представлений о Тантре в Индии. Все три стремятся изобразить Тантру как вневременную, неизменную сущность или нарост, который не подвергался изменениям ни до, ни после своего «всплытия» в девятнадцатом веке, и который оставался неизменным, когда распространился из Индии во все части Азии. Как показывает ряд публикаций этого издания, ни сенсационные колониальные представления, ни неудовлетворительные однозначные реакции на них – либо «за», либо «против» – противятся эмпирическим данным. Картина, которая вырисовывается, показывает достаточно сложный набор ритуальных, теоретических и нарративных стратегий, являющихся специфическими в своих разнообразных религиозных, культурных, социополитических, географических и исторических кон-

текстах. Тем не менее, за всем этим существует группа общих знаменателей, которая позволяет нам квалифицировать их как многочисленные вариации единой традиции, «здесь» Тантры.

На следующих страницах я попытаюсь отобрать характеристики и отличительные черты той вещи, которая именуется «Тантрой», с различных точек зрения. Первая из них – тематическая, или феноменологическая. Это, главным образом, компаративный подход, когда общие элементы различных типов тантрической теории и практики сопоставляются и синтезируются. Эта в некотором роде внешняя оценка Тантры является этической[1]: сформированная с различных точек зрения, она, как правило, изображает Тантру таким образом, что она не обязательно становится узнаваемой для самих тантрических практиков. Внутренний, тантрический, или эмический, взгляд при необходимости также должен быть включен в наше описание. Эти две позиции, совмещенные друг с другом, должны предоставить нам тантрическую «идеологию» – т.е. набор понятийных «линз», сквозь которые практикующие Тантру видели смысл своей практики внутри более широкого мировоззрения (своей онтологии) и понимания власти в мире (своей религиозной политике), а также человеческого спасения внутри и за пределами этого мира (своей сотериологии). Практические системы, которые непригодны или несовместимы с жизненным опытом – с одной стороны, и с предполагаемой онтологией, политикой и сотериологией – с другой, не сохранятся с течением времени. Возможно, сами того не зная, практикующие непрерывно проверяют свои традиции перед лицом живой действительности, и хотя изменения в религии, как известно, медлительны, они, тем

[1] Здесь термин «этический» не имеет отношения к этике. Этическая позиция – это описание сторонним наблюдателем того или иного феномена. Противоположной ей является эмическая позиция – описание, осуществляемое субъектом, интегрированным в данный контекст. Термины «этический» и «эмический» происходят из лингвистики, но широко используются в социальных науках для обозначения двух различных оценок – врожденной, или внутренней, и внешней по отношению к языку или социальной ситуации. – *прим. перев.*

не менее, неизбежны. Следовательно, если все-таки существует нечто, называемое Тантрой, которая сохранилась от своих истоков середины первого тысячелетия нашей эры до настоящего времени – а я утверждаю, что существует – его архитектоника должна быть видима сквозь его эмические категории. Наш подход тогда будет заключаться в индуктивном сопряжении наиболее ярких черт тантрической практики со специфическими и главными тантрическими принципами.

Вторая принятая здесь точка зрения – историческая. В этом случае полагается, что всякая южно- и восточноазиатская религиозная традиция имели тантрическую фазу или компонент, а многие из них сохраняются и по сей день. Однако ни один из них не остался неизменным после первоначального тантрического импульса, и именно по этой причине наша оценка Тантры должна быть исторической. Никакой синхронической таксономии выдающихся черт тантрической теории и практики не будет достаточно; лишь посредством диахронического или эволюционного обзора различных школ, сект, текстов, наборов практик и линий передачи, которые заключают в себе Тантру, мы сможем разобраться в этой традиции. Кроме того, такое историческое исследование не должно быть ограничено простой историей идей. Оно должно иметь дело также с мирской практикой, образами, институтами, политическими реалиями и взаимодействием публичной и частной религии.

В-третьих, наш подход должен обратить внимание на человеческих деятелей или акторов в деле распространения и трансформации тантрических доктрин и практик. Здесь должны быть исследованы следующие вопросы. Какие практикующие Тантру практиковали для себя, а какие – для других, как тантрические специалисты? Какова была социальная и религиозная подоплека последних? Кто составлял их клиентуру? Каковы были мотивы у клиентов в привлечении их для осуществления соответствующих функций? Когда царь или иной правитель являлся тантрическим практиком, какое влияние оказывало его

покровительство на религиозные институты и религиозную и политическую жизнь его подданных? Каким был характер взаимодействия «народной» и «элитной» форм практики? Как изменяются теория и практика, когда последняя переходит из коллективной в индивидуальную?

В заключение несколько слов о масштабах данной затеи. Поскольку это компаративистское предприятие (в котором сравниваются различные формы Тантры, различных исторических периодов, религиозных традиций и социополитических контекстов), возникает вопрос о границах исследования: где можно провести черту между «Тантрой» и «не-Тантрой»? Другими словами, если мы пытаемся отделить Тантру от иных форм религиозных практик Азии, то каковы наши критерии для определения специфики Тантры? Что заставило Тантру выделиться из мейнстрима (или, в некоторых случаях, стать мейнстримом) как набору практик для жизни, а порой и для борьбы, для убийства, или для смерти? На протяжении пятнадцати столетий своей истории Тантра редко оставляла людей безразличными, и это определенно соответствовало тому, что она виделась как нечто *отличное*.

Наша дефиниция, следовательно, не должна оставить без внимания отличие Тантры, однако здесь мы также должны быть осторожными. Мы можем использовать такие термины, как «хардкор»- и «софткор»-Тантра. Первая, состоящая исключительно из тех элементов тантрической доктрины и практики, которые не найти больше нигде в рассматриваемых азиатских религиозных традициях, могла бы предоставить нам вполне определенное, но очень ограниченное описание Тантры – и она, более того, исключила бы многие доктрины и практики, которые сами практикующие считали тантрическими. Более инклюзивная, «софткор», дефиниция, как правило, терпит крушение, т.к. ее границы охватывают доктрины и практики, встречающиеся почти во всех формах различных азиатских традиций, от Вед и ранних учений Будды и Махавиры до конвенциональных форм

индуизма, джайнизма, буддизма, даосизма и синто, а также во многих неэлитных формах азиатской религиозной практики. Например, самый распространенный индуистский девоциональный[1] ритуал – предварительные очищения, использование мантр для почитания божества, формы поклонения, и т.д. – восходит к текстам индуистской «софткор»-Тантры, к *шайва агамам*. С другой стороны, тантрическое заявление, что человеческое существо (в отличие от животного и божества) – творение, наиболее пригодное для спасения или освобождения посредством тантрической практики, мало отличается от антропоцентрических доктрин более широкого индуистского, буддийского и джайнского мейнстрима. Опасным здесь является то, что все становится Тантрой, и наша категория теряет свою специфику.

Однако, в то же самое время, если мы отвергли бы то, что этот «софткор» является подлинно тантрическим, мы бы бросили вызов эмическому пониманию домохозяев и ритуальных специалистов сегодняшнего тантрического мейнстрима, включая индуистских практиков *шривидьи* в Индии и Непале, практиков буддийской *гелугпы* в Тибете и тибетской диаспоре, а также практиков чистого буддийского эзотеризма (*миккё*, от китайского *mijiao*, «эзотерическое учение») в Японии. Если эти практикующие считают свои повседневные религиозные обряды, так же как обряды жизненного цикла и посмертные ритуалы, тантрическими, то кто мы такие, чтобы сказать им, что они ошибаются?

Рабочее определение

Тантра продолжала существовать, а нередко и процветала, на протяжении всей истории Азии с середины первого тысячелетия нашей эры. Ее приверженцы проживали в Индии, Китае, Японии, Тибете, Непале, Бутане, Пакистане, Шри-Ланке, Корее и Монголии, а также в «Большой Индии» средневековой

[1] От лат. *devotio* – почитание, поклонение, преклонение, преданность. – *прим. перев.*

юго-восточной Азии: Камбодже, Бирме и Индонезии. Ни одна из форм средневекового индуизма, буддизма, или джайнизма [Dundas] не была без тантрического компонента; а некоторые южноазиатские исламские традиции несут на себе с таким же успехом тантрический отпечаток [Khan]. В индуистской Индии такие традиции, как *панчаратра* [Flood], *гаудия-вайшнавизм*, *сахаджия*, *пашупата*, *капалика*, *шайва-сиддханта*, *сиддха-каула*, *йогини-каула*, *крама*, *трика*, *шривидья*, *пашчимамная*, *натх-сиддха*, *агхори*, бенгальский *шакта-вайшнавизм* и *баула*, а также традиции тамильских *наянаров* и *альваров* [Hudson], все являлись тантрическими, либо были в значительной мере окрашены Тантрой.

Несмотря на то, что буддизм исчез из Индии в тринадцатом столетии, Индия была источником буддийской традиции *махасиддхов* [Kapstein] и колыбелью буддийской Тантры в форме *махаяны*, *мантраяны* и *ваджраяны* (включая *калачакру* [Newman]). На Яве план масштабного монумента Боробудур, созданного в восьмом веке, представляет собой огромную космограмму, возможно *дхармадхату-мандалу*, буддийское тантрическое изображение просветленной вселенной. В конце десятого столетия автор буддийской «*Калачакра-тантры*», хотя он и мог родиться на Яве (Newman 1985: 85), вероятно, написал свою работу, которая содержала ряд упоминаний об исламе, там, где сегодня находится центральный Пакистан (Orofino 1997). Тибетский буддизм по определению является тантрической традицией: это касается четырех главных орденов (*ньингмапа*, *кагьюпа*, *сакьяпа* и *гелугпа*), а также *дзогчен* [Klein] и других синкретических традиций. Большинство ритуалов средневекового китайского государства были тантрическими, и почти все буддийские тантрические традиции Японии были принесены из Китая. В Китае с XII века н.э. Тантра сохранилась в рамках даосских ритуальных практик, и, как было замечено, даосизм – наиболее прочный китайский памятник тантрического буддизма (Strickmann 1996: 49). С другой стороны, китайская школа

чань (китаизированное санскритское слово *дхьяна*, «медитация») продолжает жить в Японии как *дзэн*-буддизм [Bodiford]. В Бирме *зоджи*, тхеравадинские монахи-алхимики, в течение веков сочетали в своей практике элементы буддизма тхеравады, даосизма и тантрической алхимии. Камбоджийские надписи указывают на наличие там в средневековый период индуистских тантриков (практикующих Тантру). Современный балийский индуизм выдает свои средневековые индийские тантрические истоки, а культы «демонических» сущностей, известных как *яккхи* (*якши* на санскрите), и *Катарагамы* (эквивалент *Сканды*/*Манджушри*) на Шри-Ланке содержат в себе элементы, которые можно квалифицировать как тантрические. В Японии все восемь школ буддизма имеют тантрическое происхождение, несмотря на то, что *сингон* и *тэндай* были самыми рьяными сторонниками «Чистого буддийского эзотеризма» Японии.

И, наконец, конституционные монархии Непала и Бутана являются единственными в мире уцелевшими «тантрическими царствами»[1]; их государственные церемонии включают в себя индуистские тантрические литургии и ритуалы, а почти все их божества – тантрические. Одно из них, *Бхайрава* – это бог, который встречается во всех частях Азии, и которому в тантрической форме поклоняются и индусы, и джайны, и буддисты. Аналогично, богини и боги *Тара*, *Амбика*, *Акшобхья*, *Махакала*, *Ганеша*, *Авалокетешвара-Локешвара-Гуаньинь-Каннон* и *Сканда-Манджушри*, а также многочисленные группы всевозможных тантрических божеств, встречаются почти по всей Азии. Именно паназиатское наличие таких божеств обосновывает тот аргумент, что средневековые и доколониальные азиатские религии вместо того, чтобы представлять собой отдельные тантрические традиции (индуистскую, буддийскую и джайнскую), являлись, в значительной степени, индуистской, буддийской и

[1] Непал с 2008 года официально перестал быть монархией, будучи провозглашенным Федеративной Демократической Республикой. Сейчас ее возглавляет премьер-министр, а в бывшем королевском дворце теперь размещен музей. – *прим. перев.*

джайнской версиями всеохватывающей традиции под названием «Тантра».

На каком теоретическом основании или основаниях, мы можем называть все эти средневековые, доколониальные, или современные традиции «тантрическими»? Я начну с приведения определения, предложенного Мадлен Биардо, и расширенного Андре Паду. Паду (1986: 273), цитируя Биардо, начал с высказывания, что доктринальный аспект Тантры – это «попытка поставить *каму*, желание, во всех смыслах этого слова, на службу освобождению … не принести этот мир в жертву ради освобождения, но восстановить его различными способами в рамках перспективы спасения. Это использование *камы* и всех аспектов этого мира для достижения как мирского, так и сверхъестественного наслаждения (*бхукти*) и могущества (*сиддхи*), а также освобождения в этой жизни (*дживанмукти*), предполагает особое отношение тантрического адепта к космосу, в соответствие с которым он чувствует себя интегрированным внутрь всеобъемлющей системы микро-макрокосмических корреляций».

Это определение сосредотачивается на целях тантрической практики (*садханы*). Здесь мне хотелось бы добавить размышление о характере самой тантрической практики. Тантрическая практика – это попытка получить доступ к соответствующей энергии, или просветленному сознанию абсолютного божества, что струится сквозь вселенную, даруя своим творениям жизнь и потенциал для спасения. Людям в особенности дана возможность реализовать эту цель через методики воплощения – т.е., методики концентрации божественной энергии в той или иной форме модели, структуры, или мезокосма, прежде чем она будет интериоризированна в индивидуальный микрокосм или идентифицирована с ним. В связи с этим, я предлагаю следующее рабочее определение Тантры:

Тантра – это азиатский набор верований и практик, которые, отталкиваясь от принципа, что воспринимаемая нами вселен-

ная есть не что иное, как определенная манифестация энергии божества, творящей и поддерживающей эту вселенную, стремятся ритуально присвоить и направить эту энергию, внутри человеческого микрокосма, в творческое и освободительное русла.

Это определение, тем не менее, должно модифицироваться в соответствии с контекстом, принимая во внимание, что оно, вероятно, будет отклонено многими практикующими Тантру, которые найдут его противоречащим их собственным специфическим доктринам и взглядам. Буддисты, например, будут склоняться к тому, чтобы заменить термин «энергия» на «учение» или «просветленное сознание», тогда как практик народного уровня, если его спросить, будет вероятно более удобно себя чувствовать с термином «существа». Однако если это определение показывает свою адекватность большинству форм тантрической практики среди всей гаммы региональных и местных индуистских, буддийских и джайнских форм Азии, то оно становится ценным организующим началом.

Тантрическая мандала

Ключом к пониманию тантрической практики является мандала, энергетическая структура, которая репрезентирует постоянное течение божественных и демонических, человеческих и животных импульсов в универсуме, в их взаимодействии как созидательного, так и разрушительного характера. Подобно ведическому жертвенному алтарю, обладающему обтекаемой формой, мандала есть мезокосм, посредничающий между большим и малым (универсальным макрокосмом и индивидуальным микрокосмом), так же, как между дольним и горним (протокосмом видимого мира человеческого опыта и трансцендентно-имманентным метакосмом, что является его невидимым источником). Эта структура является пространственной, в том смысле, что она локализует верховное божество (бога, богиню, небесного будду, *бодхисаттву*, или просветленного *тиртханкара*),

которое есть источник энергии и основание самой структуры, в центре и в высшей точке иерархизированного космоса. Все другие существа, включая практикующего, будут располагаться на более низких уровнях энергии/сознания/существа, что излучается вниз и вовне от высшей центральной точки мандалы.

По причине того, что божество является и трансцендентным, и имманентным, все существа, расположенные на различных энергетических уровнях структуры, причастны исходящему потоку божества, и являются в какой-то степени эманациями или ипостасями самого бога (или богини). Для индуистской Тантры это означает, что мир – реален, а не является иллюзией; это является важным отличительным признаком индуистской тантрической доктрины. Вместо того чтобы пытаться смотреть сквозь мир или выйти за его пределы, практикующий приходит к осознанию «того» (мира) как «Я» (высшая самость бога): другими словами, он/она обретает «ви́денье мира глазами бога» и осознает его как не что иное как самого/саму себя. Для буддийской Тантры Восточной Азии, в частности, это означает, что полнота космоса есть «царство Дхармы», т.е. имеет базовый общий принцип (учения будд), если не общую материальную субстанцию [Rambelli]. В общем, это означает, что внутри всех творений потенциально содержится буддовость. По словам «*Хеваджра-тантры*» (2.4.70, 75), «все существа – будды», и «нет существа, которое не являлось бы просветленным, если только оно не познает свою истинную природу». Заставить эту блаженную природу Будды проявиться – цель тантрической практики – экстернализированная в обрядах и интериоризированная в йоге (Kværne 1975: 128) – при этом тело является «незаменимым органом для связи с абсолютным» (Faure 1998: 61). Вместо того чтобы быть препятствиями, мир и человеческое тело становятся путями спасения.

В народной практике по всей Азии это означает, что мир повседневной жизни может быть преодолен лишь путем взаимодействия с мириадами существ, начиная от мира духов недавно

умерших до свирепых богов-защитников, которые являются низшими эманациями или просто слугами высших богов, находящихся в центре элитных мандал. Здесь воплощение божественного является меньшей целью в сравнении с техникой (включая состояние одержимости) борьбы с демонами. Мы еще обратимся к неэлитной тантрической практике мандалы во второй части этого очерка; здесь мы сосредоточимся на элитной теории и практике.

Энергетические уровни тантрического универсума обычно представляются как серия концентрических кругов (*чакр*) гипостазированных форм божественной энергии, которые кроме своего проявления как массы божественных, просветленных, совершенных, демонических, человеческих, или животных существ, также проявляют себя на звуковом уровне как гирлянды или скопления фонем (*мантр*); на графическом уровне – как письменные знаки иератических алфавитов; и как иерархия *чакр* йогического тела. Эти же конфигурации конституируют схемы тантрических родословных, вместе с потоком божественной энергии (но также флюидической, звуковой и световой сущности божества; или учений просветленных будд), струящейся вниз и вовне через последовательность мужских и женских божеств и полубогов – последние обычно изображаются в животной или демонической формах – в «сверхчеловеческих» гуру [Padoux] и их человеческих учеников.

В любом случае, практикующий обнаруживает «фрактальные» паттерны, в которых изначальная биполярная диада божества, т.е. его сущность и манифестация (обычно первая рассматривается как мужская, вторая – как женская), раскрывается в форме разрастающихся порядков множественности. Единство во множестве – отличительный признак Тантры, и в этом отношении она является продолжением ранних, менее сложных, метафизических систем Азии. В Тантре имеется удивительный всплеск всех предшествующих пантеонов богов, и наряду с этим расширение всех видов категорий – семьи, числа, цвета, сферы

действия, внешнего вида и т.д. – до запутанного космического исчисления. Мандала, с ее совершенными геометрическими формами и тщательно переплетенными линиями, является идеальным концептуальным инструментом для графического изображения многоуровневых и поливалентных взаимоотношений между этими категориями. Как таковая она способна, и часто это так и есть, стать самореференциальной, трансцендентной и идеальной «утопией», полностью абстрагированной от «реального мира», невидимой, теоретической основой которого она является. Возможно, самой известной мандалой (= графическим инструментом) в тантрическом универсуме является *Шри Чакра* или *Шри Янтра* индуистской тантрической практики – идеально сбалансированная трехмерная геометрическая диаграмма, содержащая одиннадцать смыкающихся и вписанных треугольников (также именующихся *чакрами*), которые расходятся вниз и вовне от центральной точки, и заключаются кругом и квадратом. Мандалы буддийских и джайнских тантрических практик следуют аналогичным структурным и динамическим принципам.

Даже на этом уровне абстракции мандала остается образом, посредством которого люди могут взаимодействовать с божественным, и таким образом переживать реальность сквозь сверхчеловеческую перспективу. Практика мандалы обычно включает в себя медитативную или перформативную проекцию как метакосмического божества, так и протокосмического «Я», в ее вихрь, за которой следует имплозия всей сетки в ее центральную точку. Здесь в основе лежит положение, что эта имплозия есть переворачивание изначальной космологии – т.е. обращение первоначального импульса или течения (*самсара*) к проявленному существованию назад к источнику энергий, обозначенному на структуре. Проекция себя на мандалу и постепенное возвращение к центру является, следовательно, возвращением к источнику своего существа; на каждом уровне практикующий гносеологически трансформируется в более

высокое, более божественное, более просветленное существо, пока не станет богом или буддой в центре (исключением являются некоторые дуалистические формы Тантры). Как нами будет показано, здесь имеется имплицитная идея биологического наследования, от высшего божества вниз по линии преемственности[1] гуру-ученик, что делает инициацию и посвящение главными чертами тантрической теории и практики.

Несмотря на то, что имя, атрибуты и антураж божества, расположенного в центре мандалы, варьируются в зависимости от традиции, почти все тантрические практики мандалы имеют одну и ту же цель – связь и в итоге отождествление с этим божеством. В этой практике движение к центру, осуществляемое через сочетание внешнего ритуала и внутренних медитативных практик, влечет за собой гармонизацию энергии или уровня сознания практикующего с тем из кругов (божеств), в котором он себя обнаруживает. Поначалу встречаемые как преграды, эти божественные, демонические, либо животные импульсы в конце концов преодолеваются, т.е. трансформируются в позитивные источники энергии, которые ведут практикующего все ближе и ближе к божеству в центре. Или же, можно, преодолев их, заставить тех же самых потенциально разрушительных существ более низкого уровня действовать по своему указанию с помощью различных ритуальных технологий, о которых подробнее будет идти речь ниже. Здесь истинный смысл термина *янтра* (как в *Шри Янтре*) выдвигается на первый план: *янтра* – это мезокосмическое устройство или машина для управления (от санскритского корня *ям*) своей концептуальной реальностью [Rabe].

[1] Английское слово *lineage* очень многозначно, оно может переводиться как *родословная, ряд поколений, потомство, клан, род*, однако также и как *линия преемственности* и *линия передачи*. Поэтому мы на свое усмотрение в некоторых случаях использовали значения, указывающие на род и родословную, в других – на более нейтральные, т.е. на линии преемственности и передачи. Однако, чтобы сохранить полисемантичность этого термина, читателю необходимо всегда удерживать в памяти остальные значения. – *прим. перев.*

Именно природа структуры или модели, вместе с выбранным посредником – т.е. посредствующей субстанцией – процесса божественного воплощения, больше чем что-либо другое, отличает одну форму Тантры от другой. Когда моделью является тело обнаженной девушки, а посредником – ее сексуальные или менструальные выделения, мы имеем дело с Тантрой древних индуистских «кланов» (кула или каула) и их центральноазиатскими и восточноазиатскими буддийскими тантрическими аналогами. Однако, как только мы отодвинем эти традиции в сторону, моделью все чаще будет тело звука, организованного пространства или божества – либо в форме конкретной, либо абстрактной, опоры поклонения, т.е. «блаженного тела» будды (самбхогакая), своего собственного тонкого тела, личности тантрического гуру или ламы, либо пустого неба.

Часто модели и посредники комбинируются. Вне всяких сомнений, самым распространенным и самым важным примером этого является практика идентификации божества с его, или с ее «семенной мантрой» (*биджа-мантра*): представление о том, что звуковая форма мантры полностью отражает энергетический уровень данного божества, является основой мантрической практики среди всех тантрических традиций. Кроме того, мандалы могут иметь начертанные на них мантры; мантры, погруженные в воду, преобразуют ее в нектар и иные флюиды, достойные богов; конфигурации или позиции рук или тела практикующего (*мудры*) представляют энергии божества; мандала проецируется на тонкое тело, при этом практикующий идентифицирует себя с божеством, что находится в центре (как в буддийской «йоге божества» [Lopez]); используя мантры, божества переносятся из тонкого тела в конкретный образ поклонения; или же мандала с ее набором божеств воспроизводится людьми-участниками в ритуальных танцах (Brooks 1992: 418–28; Samuel 1993: 266). Большинство тантрических йогических практик совмещает почти все эти элементы, воплощая энергии

бога на структуре субтильного тела с помощью твердых, жидких, звуковых и световых посредников.

Вообще говоря, чем более тонкими являются посредники (звук и свет), тем более внутренней, медитативной и сублимированной является практика; и наоборот, конкретные (жидкость и твердое тело) посредники предполагают внешнюю и более связанную с телом практику, включающую сексуальный ритуал, алхимию и *хатха-йогу*. Внутренняя практика, хотя она может инкорпорировать низшие демонические и животные формы божественной энергии, как правило, фокусируется на божестве сублимированными, даже абстрактными, способами; внешняя практика, которая часто предполагает жертвоприношение, состояния одержимости и ритуальные технологии, обычно сосредоточена на устрашающих формах или ипостасях божества, которые она стремится подчинить и контролировать. Большая часть «софткора» тантрической мейнстрим-практики сочетает внешние ритуальные манипуляции с внутренней медитативной практикой, посредством моделей мандалы, мантры и *мудры*, и часто в девоциональной форме [Gupta].

Можно охарактеризовать сферу тантрического использования этих моделей и посредников как континуум, простирающийся от «делания» к «познанию». С одной стороны, мы видим конкретное внешнее использование кровавых жертвоприношений, человеческих костей, телесных флюидов, полового соития и т.д., которые характеризуют погребальные практики – или, по крайней мере, их образы – ранней индуистской *каулы*, ранней джайнской Тантры и буддийских Тантр наивысшей йоги. С другой, мы видим медитативную ритуальную конструкцию и ментальное осуществление, как правило, без шокирующих или эротических практик, что Дуглас Брукс назвал «прескриптивной имагинацией», а Глен Хейс – «имагинативным структурированием опыта». Мы также находим корреляцию между этими телесными практиками, с их меняющимися посредниками и моделями, и их целями. Практикующие, которые «делают» свою

Тантру, подчеркивают соматические цели – телесное бессмертие (*дживанмукти*), наслаждение (*бхукти*) и могущество (или «могуществ», *сиддхи*) в мире. Те, кто «познает» свою практику, обычно сосредотачиваются на самообожествлении, на более когнитивном и психологическом уровне: трансформации человеческого сознания в божественное сознание [Muller-Ortega] или совершенстве мудрости и реализации своей собственной природы Будды. Здесь ритуальная практика обычно служит катализатором для духовного прорыва, трансформации сознания; хорошо известным примером является дзэнский *коан*. В буддийской Тантре – и этим она отличается от индуизма и джайнизма – конечная цель как тех, кто «делает», так и тех, кто «познает» свою практику – пробудить и таким образом освободить всех других тварей от страждущего существования. Эта этическая черта, в общем и целом, отсутствует в индуистской Тантре (Samuel 1993: 243). И наконец, цели «софткор»-тантрических домохозяев не многим будут отличаться от целей их «нетантрических» коллег: освобождение в божестве, угасание страдания, очищение, здоровье, благосостояние, долгая жизнь и сильная семья.

Здесь важно помнить, что базовая структура и динамика самой мандалы остается постоянной, безотносительно вариаций посредников, которые протекают через нее, или имен и иконографии божеств, находящихся внутри ее границ. Несмотря на то, что главным образом на основе этих важных деталей различные тантрические линии преемственности, секты и традиции отличают себя друг от друга, именно их общее использование мандалы, более чем любые другие черты их практики, делает их тантрическими. Рассмотренное таким образом многообразие тантрической практики показывает определенное единообразие. Практикующие, находящиеся за пределами или в пределах мезокосмической энергетической структуры, проецируют себя на мандалу и пробираются назад к божеству в центре, с которым они отождествляются (в недуалистических

тантрических системах), или с которым они входят в непосредственную близость или контакт (как в таких дуалистических системах как *шайва-сиддханта*, которая утверждала, что человек никогда не смог бы стать *Шивой*; в лучшем случает он смог бы стать «вторым *Шивой*» и воспринимать мир так же, как бог). Действительно, все эти посредники (за возможным исключением сексуальных флюидов) могут быть найдены также в нетантрических формах практики по всей Азии, от девоциональных мейнстрим-традиций до «ритуальных технологий» шаманов и других неэлитных религиозных специалистов. Ритуальное использование этих посредников, однако, в сочетании с мандалой как матрицей для энергетического течения между протокосмическим и метакосмическим уровнями космической реальности, является, я готов поспорить, специфичным для Тантры.

Тантрическая инициация

Теория и практика мандалы оперируют с мезокосмическим уровнем, т.е. уровнем посредствующей модели между протокосомом и метакосмом, так же как между макрокосмом и микрокосмом. Зачастую тантрические практикующие проецируют мандалу на внутреннюю структуру «сердца», субтильное или йогическое тело, или тело, которое было преобразовано для реализации просветления. Это процесс интериоризации обычно начинается с инициации, которая играет две комплементарные роли. С одной стороны, она трансформирует биологически данного индивида в сосуд, способный к получению, канализированию, или актуализации божественной энергии; с другой – она инициирует ее или его в определенную линию преемственности и корпус учений, которые восходят через гуру или ламу и его предшественников к самому божеству. Инициация осуществляется учителем, ранее преображенным и уполномоченным посредством собственной инициации (*дикша*) и посвящения (*абхишека*), который сеет в тело инициируемого «зерно» или «семя» сущности божества. Это семя принимает ряд форм, ко-

торые варьируются от капли телесного или сексуального флюида до мантры, фотического образа, капли или семени сознания, или же «мысли о просветлении» бодхисаттвы (*бодхичитта*). Жизненное дыхание (*прана*) является, как правило, динамическим элементом в этом переносе, как и в процессе оживления внешних образов для поклонения и во внутренних практиках йоги. Через этот процесс «инсеминации» гуру или лама делает инициируемого частью схемы тантрической родословной, которая излучается в виде мандалы из божества, или буддовости, которое является ее центром и источником. Во многих тантрических традициях этот процесс включает в себя перенос женской энергии (*шакти*) или мудрости (*праджня*) гуру или ламы в его ученика. Форма, которую принимает перенос, варьируется от реального участия женщины в ритуальном сексе до более сублимированных переносов, осуществляемых посредством еды (йогурта, к примеру), мантр, или иных посредников, изменяющихся в зависимости от традиции. Центральная и преображающая роль гуру в инициации привела в большинстве тантрических традиций к уравниванию гуру и божества, а медитация нередко стала включать визуализацию гуру как бога в центре мандалы.

Очень конкретное понятие родословной[1] настолько фундаментально для Тантры в тибетской традиции, что два аналогичных термина (оба произносятся как *гью*) используются в тибетском языке для обозначения «доктринальной родословной», «генеалогической родословной» и «Тантры». Подобно этому в индуистской и буддийской Тантре термин *кула* («семья», «клан») применяется ко всей мандале [Brooks]: инициация в мандалу есть инициация в божественную семью *Шивы*, *Ваджрадхары* и т.д., а мандала монастыря конституирует своего рода микрокосмическое семейство (Samuel 1993: 150–51). Эта тесная связь между духовной и биологической родословной основывается в немалой степени на социорелигиозной реаль-

[1] Англ. *lineage*. См. примечание 2. – *прим. перев.*

ности; очень часто ученик инициируется в тантрическую традицию своим биологическим отцом. Такое же правило нередко применяется на государственном уровне: родословные принцев и царей инициируются параллельно с родословными царских тантрических гуру, причем родовой бог или богиня как царя, так и священнослужителя – т.е., божество в сердце мандалы – тождественны. В случае теократической формы правления, как в Тибете, взаимопроникновение биологической, духовной и царской родословных становится более отчетливой.

Йога и Тантра

Ключевым для инициатического процесса является представление о том, что внутри грубого тела человеческого микрокосма, или протокосма, имеется субтильное, йогическое тело, представляющее собой мезокосмическую копию божественного, универсального макрокосма, или метакосма. Как таковая, йога составляет витальный компонент индуистской, буддийской и джайнистской [Qvarnström] тантрической теории и практики. Это тело, содержащее энергетические каналы (*нади*) и центры (*чакры*), капли и ветра, само является мандалой. Если на него посмотреть сверху, то вертикальный центральный канал субтильного тела, который служит посредником биполярной (и сексуально, гендерно-дифференцированной) внутренней динамики божества, будет являть собой центральную точку мандалы, а различные *чакры*, расположенные на одной линии вдоль этого канала – несколько концентрических кругов, колес, или лотосов, радиально расходящихся от центра. Нередко каждая из спиц или лепестков этих *чакр* обладает отведенными ей мужскими и женскими божествами, а также санскритскими фонемами и графемами. Повторим, что инициация и все формы йогической практики как таковые включают в себя попытку со стороны практикующего вернуться в высшую центральную точку эманированной мандалы. Как только практикующий преуспеет в центрировании всех энергий, протекающих сквозь

его субтильное тело, – энергий, которые текут через мириады субтильных каналов, в форме флюидов, фонем и графем, – финальная фаза его практики осуществит реимплозию феминной энергии в (как правило) мускулинную сущность или чистое сознание. Эта финальная стадия часто изображается как слияние внутренней женской энергии, – именуемой *кундалини* (свернутая змеиная энергия в индуизме) или *авадхути*, либо *Чандали* (в буддизме), – расположенной в нижней части тела, с мужским принципом (*Шива* в индуизме, *упая* в буддизме), расположенном в черепном своде. Этот союз выражается не только в терминах энергий, но также сексуальных флюидов. В индуистской практике кровавая *кундалини* поднимается, чтобы соединиться с семенным *Шивой* в черепном своде, причем «нектар», произведенный из их союза, оптимально удерживается там практиком, чтобы стать *сиддхой*, «самосотворенным богом» (White 1996: 320).

Буддийские йогические образы подобны индуистским. Ряд ранних ваджраянских работ говорят о красном и белом сексуальных флюидах, соединенных в мысли о просветлении в центральном канале; один из этих текстов, «*Хеваджра-тантра*» (1.32), изображает внутреннюю феминную энергию как *Чандали* («Внекастовая Женщина»), которая разгорается вверх в направлении черепного свода. Мужская «луна», пребывающая там, плавится посредством ее жара, и их объединенный флюид – *бодхичитта* – течет вниз сквозь *чакры*, наполняя практикующего блаженством их союза. Поздние буддийские традиции в большей степени следуют динамике индуистской хатха-йогической практики, с феминной энергией, которая поднимается через *чакры* к «Лотосу Великого Блаженства» в голове (Kværne 1975: 120–21). Стадия Завершения визуализации Вышей Йоги [Bentor] – в которой мандала инкорпорируется в субтильное тело – изобилует образами сексуальности и смерти; однако, как и во всех буддийских практиках, эти преображающие опыты являются лишь средством для высшей цели, просветления и буддовости.

«Тантрический секс»

Как исторически, так и концептуально йога во многих отношениях является интериоризацией полового соития мужчины и женщины [Hayes], что возвращает нас к спорному вопросу о тантрическом сексе. Тантрическое искусство изобилует изображениями пар (а порой и бóльших групп), совокупляющихся всевозможными способами (*майтхуна*, *яб-юм* и т.д.), а большинство тантрических текстов содержит пространные обсуждения сексуальной практики. *Шива* и *Ваджрасаттва*, высшие боги индуистской шайва-Тантры и буддийской ваджраяны, представляются занимающимися бесконечными сексуальными марафонами со своими спутницами, в других случаях они (и ряд других сверхъестественных существ) изображаются как реально пребывающие внутри самого женского органа. Если цель тантрического практика – поменять земное человеческое мышление на просветленное сознание бога, и если сексуальность есть божественный путь к просветлению, то тогда *imitatio dei* практикующего должно, что вполне резонно, осуществляться сексуальным образом. Кроме того, на протяжении веков велись горячие дискуссии о том, воспринимать ли тантрические образы буквально, либо просто как довольно фигуральную символизацию возвышенных, бесстрастных и даже развоплощенных состояний сознания.

Эти дебаты, и за, и против, могут оказаться весьма неуместными, если рассмотреть возможные истоки «тантрического секса». В ранней индуистской Тантре половое соитие часто являлся простым практическим средством для получения сексуальных флюидов, которые представляли собой предпочтительную жертву тантрическим богам. С другой стороны, не может быть никаких сомнений, что ранняя и продолжительная форма тантрической инициации и практики включала взаимодействие сексуальных флюидов инициируемого мужчины и его спутницы – именуемой индусами *йогини*, *дути* («вестница»), или *Шак-*

ти («энергия»); а их буддийскими коллегами – *дакини*, *праджня* («мудрость»), или *мудра* («печать»). Здесь инициируемый мужчина физически инсеминировался или наделялся кровью с помощью сексуальных выделений спутницы (иногда вместе с семенем гуру или ламы), что являлось способом его трансформации, так сказать, репродуктивно, в сына клана (*кула-путра* в индуистской Тантре). Роль спутницы здесь является крайне необходимой, поскольку считается, что флюид клана (*куладравья*) или нектар клана (*куламрита*), вульвическая эссенция (*йони-таттва*), или мысль о просветлении (*бодхичитта*), по природе течет через ее лоно. Так как она есть воплощение самой энергии божества (или мудрости, дополнения к мужским искусным средствам), ее сексуальное или менструальное выделение рассматривается как гермоплазма самого божества, или пробужденного сознания. Мужчины, через которых этот божественный флюид течет не от природы, способны лишь получить доступ к нему через посредство женского полового органа (White 1998). Как таковой, «тантрический секс» изначально имел дело с произведением, подношением и поглощением преображающих сексуальных флюидов. Лишь позднее блаженство как таковое заняло центральное место, заменяя понятие сексуального оргазма как средства достижения цели на более психологизированное понимание его как самоцели – как блаженного расширения сознания (Sanderson 1988: 679–80).

Взаимодействие и поглощение сексуальных флюидов также служили средством утверждения доктрины тождества в различии, или тождества *самсары* и *нирваны*, в индуистской и буддийской Тантре. В индуистской Тантре X-XI веков в Кашмире, например, признание расширяющего сознание эффекта оргазма сопровождалось пониманием психологического эффекта орального поглощения такой нечистой – а, следовательно, мощной и опасной – субстанции как женское выделение (сексуальные выделения и менструальная кровь), а также другие запрещенные субстанции: пять *макара*, пять нектаров и т.д. Здесь, в социоре-

лигиозной системе, в которой «ты являешься тем, что ты ешь», потенциально саморазрушительный акт проглатывания таких субстанций полагался достаточным для осуществления прорыва из ограниченного конвенционального мышления к расширенному, просветленному божественному сознанию (Sanderson 1995: 85–87). *Сиддхи* и «безумные йоги» ваджраянской традиции являются классическим примером обращения к пищевой и сексуальной трансгрессии как методу постижения тождества *самсары* и *нирваны*. Один из них, бутанец Друкпа Кюнлэй, прославился обращением демониц в буддизм с помощью своего «пылающего удара молнии мудрости», т.е. пениса, о котором он потом пел песни на народных собраниях. Для тех, кто имел глаза, чтобы видеть, и уши, чтобы слышать, это, несомненно, было возвышающим сознание опытом (Dowman 1980).

Эротико-мистические практики, подобные этим, не присутствовали во всех формах ранней Тантры, и большинство тантрических традиций со временем облагородили их в более сублимированные формы практики, на мантрическом, мандалическом, ритуальном и йогическом уровнях; некоторые традиции умалили их важность, либо избегали их как слишком опасных для всех, кроме в высшей степени квалифицированных. Многие поздние индуистские и буддийские тантрические школы оценили визуализацию тантрической спутницы выше реального соития с ней; и несмотря на явные упоминания испускания *бодхичитты* в большинстве посвящений Тантры наивысшей йоги, буддийская Тантра, как правило, подчеркивает сохранение семени и реверсию сексуальной энергии внутри тела практика-мужчины (Kværne 1975: 108). На самом деле, огромная масса буддийского тантрического дискурса о сексуальности – так же как и об алхимии, которая есть союз мужского и женского реагентов – давно уже стали интериоризированными, превратившись в описания йогического союза женской мудрости и мужских искусных средств внутри субтильного тела.

Все же, сексуальный референт почти всегда оставался даже в самых «косметизированных» и «семантизированных» формах тантрического дискурса (Sanderson 1995:79). Если прав Мишель Стрикман (1996: 203), когда он утверждает, что тантрическое искусство *есть* тантрический ритуал, и что буддийский тантрический ритуал является [сексуальным] союзом с иконой, тогда в тантрической практике имеется не так много того, что́ бы не приобрело некоторой тайной или явной сексуальной валентности. Так оно и должно быть. Сотериологическая ценность страсти и желания как таковых всегда являлось лозунгом Тантры: только поэтому «спасительная сексуальность» должна лечь в основу тантрической практики. Однако степень, в которой этот принцип был воспроизведен на практике, варьируется от одной тантрической традиции к другой, и претерпел со временем изменения внутри каждой из этих традиций.

Здесь уместно остановиться на общем положении о месте женского начала в Тантре. Многие, если не большинство, тантрических традиций подчеркивают роль женщин и (или как) богинь на ряде уровней. Одной из отличительных черт Тантры является, на самом деле, ее пролиферация богинь – иногда милостивых, подобных сострадательной *Гуаньинь*, или двойственной, подобно горбатой *Кубджике* [Goudriaan], но наиболее часто устрашающих, подобно ужасной черной *Кали* [McDermott]. В таких традициях ипостаси или энергии мужского (либо иногда женского в «чистых *шакта*» формах индуистской Тантры) божества обычно являются женскими, как и внутренние энергии субтильного тела, тело тантрической спутницы, буддийская мудрость (*праджня*) и сакральная география мира как такового. В индуистском тантрическом мировоззрении мир есть тело богини, а его бесчисленные религиозные ландшафты – ее многочисленные физические свойства. Это понимание лежит в основе сети *питх* (*питха*, «сиденье») богини в Южной Индии (Sircar 1973; Dyczkowski 1999), а также многих «утроб-пещер» тантрических богинь, которые испещряют тибетский и централь-

ноазиатский буддийский ландшафт (Stein 1988). В некоторых местах исключительные женщины возвышались до выдающегося положения в определенных тантрических традициях – тибетская йогини Мачиг Лабдрон является как раз таким случаем [Orofino] – также женщины восхваляются и нередко почитаются как богини во многих тантрических писаниях.

Было бы, однако, неправильно говорить, что все тантрические традиции ставили такой акцент на могуществе женского начала. Японская Тантра, как правило, идентифицирует «семь элементов» нашего мира с телом мужского будды *Вайрочаны*, а японские сакральные горы в основном мужского рода. Кроме того, ряд ранних «клерикальных» тантрических традиций, обсуждаемых ниже (особенно индуистская *шайва-сиддханта* и буддийские Тантры действия и исполнения[1]), изображают расширение божества в мир как преимущественно мускулинное деяние. К тому же было бы необдуманным заключить, на основе общепринятого тантрического возвышения феминной энергии, что практикующие женщины когда-либо доминировали в религиозной и политической сферах. Даже в своей преображающей инициатической роли тантрическая спутница оставалась инструментальной для нужд мужчины-практика, которого она преображает.

Исторические характеристики

Как показал Джеффри Сэмьюэл (1993: 7–10) в отношении тибетского буддийского общества, ряд доктрин и практик, которые группируются под названием Тантры, вытекают, в различной степени, из двух типов источников. К ним относятся «шаманистские» магические практики или ритуальные технологии неэлитных религиозных специалистов и их клиентов; и спекулятивная и схоластическая деятельность нередко поддерживаемых государством религиозных элит (которых Сэмьюэл

[1] Имеются в виду два класса внешних Тантр – соответственно, *крия-тантра* и *чарья-тантра* – речь о которых пойдет ниже – *прим. перев.*

называет «клерикальными»). История Тантры – это история взаимодействия этих двух ветвей практики и практикующих, чья клиентура, включающая простых людей и политические элиты, почти всегда частично совпадала. Не может быть сомнения в том, что отношения между индийскими царями и тантрическими специалистами, которых они предпочли другим альтернативам (главным образом ведическим), являются ключом к постижению истоков и истории этого взаимодействия. Среди этих специалистов, вероятно, были профессиональные священники появляющихся храмов тантрических божеств; царские капелланы, стремящиеся к значительному религиозному покровительству своих царских клиентов; придворные астрологи, целители и колдуны; «шаманистские» странствующие *сиддхи* и их спутницы, или *Шакти* (Gupta-Hoens-Goudriaan 1979: 29–35); и лидеры влиятельных монашеских орденов.

Помимо факта ее индийского происхождения, «исток» Тантры не будет здесь обсуждаться. В зависимости о того, основаны ли критерии на тексте, или на иконографии, или на практике, божествах, линиях преемственности, либо социополитическом контексте, датировка и оценка тантрических истоков будут значительно варьироваться. Здесь мы ограничимся утверждением, что Тантра была ортогенным развитием предшествующих мейнстрим-традиций (но не обязательно элитных), которая, несмотря на это, в своем развитии также обращалась как к иностранному (адстратному), так и народному (субстратному) источникам. Так, например, обряды *хомы* (огня), общие для большинства тантрических традиций, являются прямыми наследниками ведических жертвоприношений *хома* (ортогенное развитие), в то время как определенные элементы тибетской буддийской Тантры очевидно вытекают из иранской (адстратный источник) и автохтонной (субстратный источник) традиций. В Японии теория *sanrinjin* (букв. «три тела с дисками»), которая разделила появления Будды в феноменальном мире на три типа, была явным средством для включения (адстратный

источник) индийских божеств индуизма в буддийских круг как «распространителей буддизма» (стратегия, встречаемая в Индии), а также для «буддизации» (субстратный источник) местных японских богов *ками* (Matsunaga 1987: 52). Вопрос, тем не менее, остается – когда и каким образом эти божества и связанные с ними ритуалы и верования становятся «тантрическими», в противоположность «ведическим», «нетантрическим буддийским», «нетантрическим джайнским», «народным индийским», «народным китайским», «народным японским» и т.д.

При более пристальном рассмотрении выдвигаемые отличительные признаки почти всегда разбиваются. Можно взять для примера многочисленных богинь – *йогини*, *дакини*, «лисьи» духи и т.д. – которые встречаются почти в каждой тантрической традиции. В индийском контексте, в котором в значительной степени возникла тантра, уже до нашей эры имели место культы всевозможных богинь, таких как *апсары* (нимфы), *якшини* (женские дриады), *матри* (Матери) и *грахани* (хватальщицы[1]), которых обычно умилостивляли с помощью жертвоприношений животных и ранних форм девоционального поклонения. Хотя и верно, что такие сильные и капризные существа (истребляющие, когда их игнорируют, но одаривающие заботой, когда их почитают) редко, если вообще когда-либо, квалифицировались индуистскими, буддийскими, или джайнистскими элитами, как высшие боги, тем не менее, всякий раз, когда какая-нибудь женщина – будь то жена брахмана, царя или простолюдина

[1] Англ. *female seizers* (от глагола *seize* – схватить, хватать, завладевать, захватывать). Санскритский термин «*грахани*» происходит от глагола *grah*, который в словаре Кочергиной В.А. имеет следующие значения: 1) брать, хватать; 2) захватывать в свои руки; 3) привлекать, очаровывать (Кочергина В.А. Санскритско-русский словарь: Около 30 000 слов. – М.: Академический Проект: Альма Матер, 2005. С. 199). *Грахани* – это тип демониц в индуизме, имеющие голову животного (тигра, антилопы) и тело женщины, которые известны тем, что «хватают» и убивают детей. Так, тексты повествуют о демонице по имени *Пу́тана*, упоминаемой в списке из 92 *матрик*, которая пыталась убить младенца *Кришну*, кормя его грудью. – *прим. перев.*

– собиралась рожать, изображение одного или более из этих женских божеств рисовалось на стенах родильной комнаты. То, что эти богини являлись мейнстримом, также подтверждается тем фактом, что такие Матери или хватальщицы, как *Шаштхи* или *Харити*, были изображены на монетах и скульптурах Кушанского периода и периода Гуптов по всей большой Индии. Более того, группы богинь этого типа занимают видное место среди «экспортированных божеств», которые пустили корни и расцвели на чужой почве, в Центральной и Восточной Азии – что делает их культ поистине многонациональным.

Если люди из всех слоев азиатского общества поклонялись этим многочисленным женским божествам, то справедливо ли называть это «народным» или «популярным» культом? И где провести грань между «автохтонным» и «иностранным»? Зачастую в культах этих групп исторически изменениям подвергались лишь их групповое имя и их использование в религиозной практике. Так, *Путана*, одна из многих Матерей или хватальщиц индуистской эпической традиции, позднее включена в перечень *йогини* в индуистских пуранах и Тантрах. Имя «Путана» также появляется как наименование класса демониц болезней в таких буддийских источниках, как раннемахаянский текст «*Лотос Истинного Закона*» (Filliozat 1937: 160) и китайская версия начала VII в. текста «*Собрание учений дхарани*» (Strickmann 1996:156). В своем позднем развитии индуистская *йогини Путана*, или буддийская *дакини Путана*, перестала быть средством предотвращения выкидыша или детских болезней; теперь она стала рассматриваться в контексте «использования полубогов как инструментов силы» (Sutherland 1991: 146), что́ было и остается одним из отличительных признаков тантрической практики. Эту богиню и ее опасное воинство призывают и посредством ритуальной манипуляции заставляют выполнить приказания.

Эта ритуальная стратегия формирует ядро буддийских текстов *дхарани* (Matsunaga 1987: 47–48), собраний заклинаний и

ритуальных техник, которые, будучи написанными в Индии в II-VI вв., в последующих столетиях являлись визитной карточкой тантрических мастеров, которые стали самыми влиятельными и престижными ритуальными деятелями китайского императорского двора (Strickmann 1996: 30). В Японии есть сингонская легенда, связанная с Каматари (VII в.), основателем рода Фудзивара, повествующая о том, что он в своей юности был похищен лисицей, которая являлась манифестацией божества по имени *Дакини*. После сексуальной связи с лисицей он получил от нее магическую формулу и символ власти (*кама*[1]), который стал частью его имени (Faure 1998: 262). Сегодня в сельской Японии определенные породы лис, называемые «животные-ведьмы», подчиняются контролю одиноких мужчин-аскетов посредством обряда, некогда известного как обряд *Датэн* или *Дагини* (Blacker 1975: 51–55) – этот последний термин, очевидно, является японским переложением санскритского слова *дакини*. Если бы было возможно определить точную дату заимствований, таких как это, в явно тантрическую классификационную схему набора практик, можно было бы, наверно, точно указать век «истоков» этого элемента тантры. Поскольку это невозможно, я закончу это отступление простым утверждением, что Тантра возникла из южно-азиатского элитного и народного мейнстрима где-то в середине первого тысячелетия новой эры.

Истоки Тантры как с эмической, так и с этической точек зрения являются индийскими. Все аутентичные тантрические линии передачи – связанные с богами, текстами, устными учениями и учителями – заявляют о том, что уходят корнями к индийским источникам. Быть может самым ранним упоминанием сект, которые впоследствии были квалифицированны как тантрические, является пассаж из части, относящейся к IV в., великого индуистского эпоса «*Махабхараты*» (12.335.40), который упоминает (*шайва*) *пашупата* и (*вайшнава*) *панчаратра* как «неведические». Основатели всех больших тантрических тра-

[1] Яп. «серп» - *прим. перев.*

диций, школ, или сект либо возводят свои линии преемственности «гуру-ученик» к индийскому источнику, либо считаются инкарнациями *бодхисаттв* индийского «происхождения». Разнообразный пантеон Тантры – его главные многоголовые и многорукие божества и их разрастающиеся семьи или кланы – является главным образом индийским, или по крайней мере восходит к индийским прототипам. То же самое справедливо для текстуальной традиции: все азиатские тантрические традиции откровенно говорят об индийском происхождении своих учений, и об их передаче из Индии; сюда относятся также традиции тибетских сокровищ, – *gter ma*, произносится «терма», – которые, несмотря на то, что «открывались» в Тибете, были «сокрыты» индийскими учителями Вималамитрой и Падмасамбхавой [Germano-Gyatso]. Многие тантрические легенды повествуют об индийских «шаманистских культурных героях» (Samuel 1993: 19), известных как *сиддхи* или *махасиддхи*. Священным языком Тантры, как правило, остается санскрит средневекового индуизма и буддизма. Т.е., для того, чтобы какой-либо основанный на преемственности тантрический набор практик (*садхана*) стал легитимным в китайской, японской, или тибетской тантрической традициях, его переведенный коренной текст должен восходить к санскритскому оригиналу. В этих переведенных источниках *мантры* – чья действенность заключается в их звуковой форме – не переводятся, а наоборот фиксируются (по крайней мере, в теории) на оригинальном санскрите. Более того, индийские буквы формируют основу иератического письма *сиддхам*, применяемого в китайских и японских тантрических мандалах и текстах. Йогическая практика, которая столь значима для Тантры, также имеет индийское происхождение (хотя и испытала влияние даосских техник) – и этот список можно продолжить.

Что касается истории Тантры, то ее можно рассмотреть как с эмической, так и с этической точек зрения. В качестве изложения проблем тантрической историографии я начну с описания

эмической дилеммы в Японии. Здесь, конечно, мы имеем дело с «экспортированной» Тантрой, в данном случае с традициями махаяны, которые приносились монахами и другими религиозными специалистами в большую Азию из Индии начиная с V в. н.э. Мы фактически находим, что тот исторический период времени, в который происходил перенос (в Китай, Тибет, Корею, Японию, Юго-Восточную Азию) различных индийских тантрических парадигм, без исключений оказался решающим для структуры и содержания этой «экспортированной» тантрической традиции. Это как если бы изначальное откровение оказалось окаменевшим в экспортированной традиции, подобно насекомому в янтаре. Очевидным примером является японская традиция *сингон*, – основанная Кукаем (774–835), – чьими центральными откровениями являются тексты седьмого века, *«Махавайрочана-сутра»* и *«Таттвасамграха-сутра».* Именно эти два южноиндийских махаянских текста – привезенных в Китай: первый – Шубхакарасинхой (637–735), второй – Ваджрабодхи (671–741) и Амогхаваджрой (VII в.), и обученным ему в Китае учеником Амогхаваджры Хуэй-гуо – сформировали ядро сингонских учений Кукая. Практика традиции *сингон* остается во многих отношениях образцом бережно сохраненных индийских парадигм VII в., но с японским отпечатком. Начиная с водораздела VIII в., последующее индийское развитие Тантры либо имело ограниченное влияние, либо никакого влияния, на сингон на протяжении четырех столетий (Matsunaga 1987: 50–52; Yamasaki 1988: 3–12, 19–20). Аналогично, тибетский буддизм, с его преобладанием практики *ваджраяны,* основанной на откровениях, обнаруженных в тех текстах, которые позднее будут отнесены к Тантрам йоги и наивысшей йоги, сохраняет тантрический статус-кво Индии восьмого века, откуда Тантра была привезена в Тибет легендарными Вималамитрой и Падмасамбхавой.

Сингон – это одна из двух наиболее важных мейнстрим-форм японской Тантры, другой является основанная Сайтё (767–822)

традиция *тэндай*. Вместе *сингон* и *тэндай* обычно рассматривают в качестве *миккё*, «эзотерического буддизма», или «чистого эзотеризма» Японии. *Миккё* считается «чистым» в отличие от «смешанного эзотеризма» Тантры, из-за чего два средневековых движения были названы *якё* (ересями) (Faure 1998: 126). Одно из них, занесенное в *сингон* из Тибета через китайский даосизм, была *тачикава-рю* [Faure]. В *тачикаве* – которая приравнивала сексуальное блаженство учению Кукая о «телесной буддовости» – тантрическая практика приобрела новый (для *сингон*) крайне сексуализированный оттенок, характерный для посвящений Тантры наивысшей йоги (описанных в: Snellgrove 1987: 257–61). Ее инициации «ритуала черепа», – действительные или воображаемые, – которые включают слияние (мужских) искусных средств и (женской) мудрости, совершаемое через половое соитие и последующее собирание сексуальных флюидов, были очень близки по стилю к посвящениям, основанным на «*Хеваджра-тантре*» и «*Чандамахарошана-тантре*», которые были в десятом и одиннадцатом столетиях инкорпорированы в тибетский тантрический «клерикальный» мейнстрим. К середине XIII в. доктрина этой школы стала столь популярной, что это вызвало обратную реакцию ортодоксального *сингона* против «ереси *тачикава*», что закончилось ее эффективным подавлением в конце XV в. (Sanford 1991: 1–4, 9–18; Strickmann 1996: 245)

Кроме того, как указал Бернард Форе, японское *миккё*, подобно индо-тибетской *ваджраяне*, феминизировало ряд буддийских божеств; а ритуальный секс с ними (или с их человеческими заместителями) являлся частью ритуала. В том же духе «*Бидзэй бэцу*» («*Частные заметки об абхишеке*») Дзиэна, «ортодоксальный» текст XII-XIII вв., описывает похожий обряд полового соития императора и его супруги в качестве тантрических адептов (Faure 1998: 126). Несмотря на историческое присутствие внутри их собственных традиций этих элементов индотибетской тантрической практике, апологеты школ *сингон* и

тэндай на протяжении столетий пытались дистанцировать себя от – если не отрицать их существование – темных магических (и в частности сексуальных) компонентов *тачикава-рю* и других тантрических «ересей». Как могут их эмические претензии на чистоту одержать победу против этических исторических данных, приведенных здесь?

Давайте обратимся к набору эмических категорий, которые, хотя и возникли в Индии, широко использовались для классификации всех буддийских тантрических сект и школ. К этим категориям относятся: Тантры действия (*крия-тантры*), Тантры исполнения (*чарья-тантры*), Тантры йоги (*йога-тантры*) и Тантры наивысшей йоги (*аннутара-йога-тантры*). Эти категории используются в отношении корпусов текстов-откровений, ритуальной практики и особенно типов посвящения, причем последние две гораздо более эзотеричны, нежели первые две формы буддийской тантрической практики. В более эзотерических буддийских традициях это означает, что посвящения йоги и наивысшей йоги следуют после или являются «высшими» по сравнению с посвящениями действия и исполнения. В более конвенциональных, или экзотерических, буддийских тантрических школах тексты, ритуалы и посвящения йоги и наивысшей йоги просто опускаются.

Эта эмическая иерархия или систематизация, однако, не обязательно предполагает историческую эволюцию. Как показал Джеффри Сэмьюэл (1993: 411–12), Тантры действия и исполнения, которые возникли в результате развития ритуальных, йогических и девоциональных тенденций, уже присутствующих в ранних махаянских традициях, вероятно, хорошо прижились в индийских буддийских монашеских общинах восьмого и девятого веков. Что касается более эзотеричных и антиномианистских Тантр йоги и наивысшей йоги, – ядра буддизма ваджраяны (т.н. его «алмаз», т.е. *ваджра*, семьи божеств), – то они возникли, возможно, одновременно, если не ранее, с Тантрами действия и исполнения. Однако они оставались прерогативой

более независимых и уединенных «шаманистских» практиков типа *сиддхов* вплоть до X-XI вв. По этой причине существует сравнительно немного текстов йоги и наивысшей йоги до их включения, как «более высоких» и более эзотеричных инициаций, в «клерикальные» тантрические традиции. В любом случае, модели развития этих иерархизированных откровений, похоже, идут в ногу со сходными эволюциями, что имели место внутри индуистских тантрических школ в Индии; эта параллельная эволюция была ясно описана Алексисом Сандерсоном (1988: 678–79) следующим образом:

К восьмому веку н.э. буддисты накопили иерархию тантрических откровений приблизительно параллельную в своей организации и характере той, что принадлежала к [индуистской] *мантрамарге* [чей текстуальный канон включает *шайва-агамы* и *рудра-агамы шайва-сиддханты* и *бхайрава-агамы* шиваизма *капаликов*]. Их литература была разделена в порядке возрастания эзотеризма на Тантры действия (*крия-тантры*), исполнения (*чарья-тантры*), йоги и наивысшей йоги (*аннутара-йога-танрты*)…

[Мы] можем сравнить относительно ортодоксальный культ милостивого Будды *Вайрочаны* в Тантрах исполнения («*Махавайрочана-сутра*» и т.д.) и йоги («*Таттвасамграха*», «*Парамадья*» и т.д.) с культом *Садашивы шайва-сиддханты*, а более эзотерические и гетеропраксические традиции высшей йоги («*Гухьясамаджа*» и др.) и наивысшей йоги («*Абхидханоттара*», «*Хеваджра*», «*Дакиниваджрапанджара*» и т.д.) с [более ортопраксической, ориентированной на мужских божеств] *мантрапитхой* и [гетеропраксической, ориентированной на женских божеств] *видьяпитхи* Тантр *Бхайравы*. Подобно тому как культ *Сваччхандабхайравы мантрапитхи* является промежуточным между экзотерической *шайва-сиддхантой* и *капалика-видьяпитхой*, культ *Акшобхьи* в высшей йоге заполняет разрыв между культом *Вайрочаны* и феминизированным, подобным

капалике, культам *Херуки*, *Ваджраварахи* и других держащих *кхатвангу* (череп-трещотка[1]) божеств наивысшей йоги.

На более низких уровнях буддийского тантрического канона определенно имеется влияние общего характера и литургических методов *шайва* и *панчаратра-вайшнава* тантрических традиций. Но на финальном (и самом последнем) уровне зависимость является гораздо более полной и детальной. Как и в культах *видьяпитхи*, эти буддийские божества в своей иконической форме принадлежат *капалике*. На них пять украшений из костей, и они измазаны пеплом (шесть печатей [мудр] *капаликов*). Они пьют кровь из чаши, сделанной из черепа (*капала*), имеют три глаза *Шивы*, стоят на поверженных телах меньших богов, носят лунный серп *Шивы* в своих густых и спутанных волосах (*джата*). И, так же как в *видьяпитхе*, их культы совмещаются с культами йогинь. Те, кто инициируется посредством вступления в мандалы этих окруженных йогинями буддийских божеств, обвешиваются украшениями из костей, и им даются в руки капаликийские *кхатванга* и чаша из черепа.

Сандерсон продолжает доказывать, что буддисты были теми, кто заимствовал у индусов эти формы тантрической практики. Это утверждение было развито Робертом Майером (1996: 102–32) с особой ссылкой на тибетский буддизм. Здесь не место обсуждать спорный вопрос о том, кто у кого заимствовал; дело заключается в том, что Тантра была набором религиозных практик, которые прошли через похожие стадии развития как в Индии, так и на всем пространстве своего распространения в большой Азии. На протяжении любого конкретного периода наблюдается определенное единообразие тантрической практики, которую можно было бы определить как «Тантру», и в Индии, и по всей Азии.

В Индии мы можем взять, к примеру, джайнистскую Тантру начала десятого века под названием «*Джвалини-кальпа*». Этот

[1] Здесь, по-видимому, ошибка, т.к. трещоткой является двухсторонний ритуальный барабан *даммару. Кхатванга* же представляется собой нечто вроде жезла, на вершине которого находится череп. – *прим. перев.*



текст – который описывает: *якшинь* как спутниц *тиртханкаров*; тантрическое колдовство (*саткрия*); йогу и алхимию; эротические практики, включающие использование сексуальных флюидов женщины-партнера в качестве могущественных субстанций (*чандали виджджа*); использование мандал, *мудр* и мантр; *ньясу* (наложение тела божества на тело практикующего); культ Восьми Матерей (Nandi, 1973: 147–67) – почти во всех отношениях идентичен индуистским и буддийским тантрическим источникам того же периода. Ничего, кроме имен божеств, которые вызываются, визуализируются или которыми манипулируют в этих практиках, не является специфически джайнским; все особенности, однако, являются специфическими для индийской Тантры десятого века, будь то индуистской, буддийской, или джайнистской. Большинство из этих «хардкор»-практик исчезли из джайнистской Тантры в последующих столетиях, так же как это произошло в индуистской и буддийской Тантре; тем не менее, в этом слое десятого века джайнистская, индуистская и буддийская Тантра в значительной степени идентичны.

За пределами Индии мы можем вернуться к эмической дилемме японских пропонентов *миккё*, которые были вынуждены бороться с (или которые чаще просто отрицали само существование) проблемой наличия в рамках исторического развития их собственной традиции элементов «ереси» *тачикавы*. Тот же принцип, что применяется в индотибетском буддизме, применим также и к «экпортированной» Тантре. Как экзотерическая махаянская форма Тантры, которая была ключевой в формировании школы *сингон* в восьмом веке, так и эзотерическая ваджраянская форма Тантры, центральная для практики *тачикавы*, являлись формами тантрической практики, которые были нормативными для их соответствующего времени. В свете это-

го, сингонская эмическая категория *миккё*, так же как и более широкая тантрическая эмическая категория четырех типов откровения (охватывающих и *сингон* как «чистый эзотеризм», и «ересь» *тачикавы*), которые входили в сферу некоторых сингонских практик двенадцатого века, обе являются допустимыми, если смотреть через этическую призму исторического развития.

Тантрические акторы

Тантрические акторы, к которым относятся *сиддхи*, гуру или ламы, монахи и монахини, йогины, колдуны, ведьмы, правители, царские наставники и капелланы, медиумы, барды-ясновидцы, оракулы, астрологи, целители и мирские практикующие или практики-домохозяева, могут быть разделены на три группы: тантрические специалисты, получившие инициацию в текстуальную, доктринальную линию преемственности, и их, как правило, элитные клиенты; тантрические специалисты, не имеющие формальной инициации, чья подготовка обычно осуществляется лишь посредством устной передачи (или божественной одержимости), и их в основном неэлитные клиенты; и домохозяева или мирские неспециалисты, чья личная практика может быть охарактеризована как тантрическая. Хотя третья категория численно самая большая, мирскую практику или практику домохозяев можно отнести в основном к «софткору», поэтому она не будет существенно входить в наше обсуждение. Имеет место, конечно, частичное совпадение среди этих групп, так, например, обстоит с практиками-домохозяевами, призывающими тот или иной тип специалиста для обучения, руководства, ритуальных знаний и практики. Сфера компетенции тантрического актора *par excellence*, тантрического правителя – обычно царя или императора, но, в случае Тибета, главы монашеской теократии – покрывает все три эти категории. Кроме королей Непала и Бутана нет больше тантрических правителей, оставшихся в мире, и возможно по этой причине большинство научных и по-

пулярных оценок Тантры в двадцатом веке имеют тенденцию рассматривать ее либо как немногим большее, чем популярное суеверие или «симпатическая магия», с одной стороны, либо как величественное теоретическое здание – с другой, не стремясь описывать отношения между этими типами практики и их практикующими. В этом заключительном разделе я показываю, что личность и пост тантрического правителя представляет собой клей, который скрепляет вместе все три уровня или типа тантрической практики, без которого не может быть получено всеобъемлющее понимание Тантры. Как и ранее, тантрическая мандала будет использовать для картирования Традиции.

Взгляд из центра

В нашем рабочем определении Тантры мы идентифицировали мандалу с отличительным признаком тантрической теории и практики, мезокосмической моделью, посредством которой тантрические практикующие взаимодействуют с многочисленными энергиями (и присваивают их), что текут через все уровни космоса. Здесь важно отметить, что мандала в своих истоках напрямую была связана с царской властью. Идея царя как *чакравартина* – поскольку он является тем, кто вращает (*вартаяни*) колесо (*чакра*) своего царства, или империи, из его центра, и тем, колесо колесницы которого беспрепятственно катилось по его периметру – является идеей, которая уходит корнями в поздневедический период Индии. Похожая идеология императора, «сына Неба», как центра имела место уже в Китае в тот же самый период. Базовым в этих конструкциях царствования является представление о том, что царь, стоящий в центре своего царства (из которого он также управляет периферией), отражает божество в центре его сферы, его божественного или целестиального царства. Однако тогда как небесное царство божества является неизменным и вечным, царство земного правителя становится таковым лишь посредством «утопии» мандалы. Как таковое, идеализированное «конструированное царство» ман-

далы представляет собой мезокосмическую модель между реальными ландшафтами (протокосм), как географическими, так и политическими, и небесным царством божества (метакосм), с личностью царя как бога на земле, являющегося идеализированным микрокосмом. Правя из своей столицы в концептуальном центре вселенной, царь стратегически локализуется в основании главного канала связи между высшими и низшими мирами, который он держит «открытым» посредством посредничества его религиозных специалистов.

Эта царская идеология «галактического государства» (Tambiah 1976: 102–31) или «образцового центра», включающего царя, его божество и столицу, использовала мандалу в качестве посредника почти в каждой азиатской политической системе премодерна. В Индии практика мандалы равносильна царскому покорению четырех направлений (*дигвиджая*), которое, начинаясь с огненного жертвоприношения (*хома*), предполагает передвижение царя через четыре точки сторон света по воображаемому периметру его царства до возвращения в его исходное положение, которое теперь трансформируется в царскую столицу и центр земли (Sax 1990: 143, 145). Эта последняя деталь является важной, поскольку подчеркивает дуальную роль царя как оси между небом и землей. С одной стороны, он – микрокосмическое воплощение божества, правящее из центра; с другой – он является протокосмическим представителем Всечеловека, сражающегося с множеством вражеских сил, которые угрожают ему с периферии. Именно здесь, в контексте мандалы и тантрической практики в целом, царь конституирует связь, которая соединяет вместе элитных и неэлитных практиков и традиции.

В действительности, влияние царя на мандалу его царства часто было скорее утопическим, нежели реальным. И, наоборот, опираясь на по существу утопическую (относящуюся к «нигде») природу мандалы, тантрические практикующие часто процветали, или, по крайней мере, выживали в ситуациях по-

литической анархии или подавления; т.е., в отсутствии религиозно санкционированного правителя. В этом последнем случае религиозная власть, когда она была вынуждена действовать на скрытом уровне, контролирует невидимые силы вселенной из скрытого «центра» «периферийного» храма, монастыря или ложи тантриков. Это не случайно, что в Индии к настоятелю влиятельного монастыря или лидеру религиозного ордена и сегодня продолжают обращаться *гуру-раджа*, «наставник-царь».

В этом смысле тантрический практик является криптоправителем, подобно царю взаимодействующим с беспредельными энергиями божества, которые истекают из высшего центра его почитаемой мандалы. Ранняя история *гаудия-вайшнавов*, вероятно, бывших по своему происхождению тантрической сектой, является замечательным примером подобной стратегии. Оказавшись в мире без вайшнавского царя, после падения династии Гаджапати в Орисе в 1568 г., *гаудия-вайшнавы* создали для себя ритуально упорядоченный космос, в котором культовые центры Навадвипа и Вриндаван были идентифицированы, через архитектонику мандалы, с нисхождением небесной сферы (*дхаман*) царственного бога *Вишну*/*Кришны*. С этого времени *гаудия-вайшнавские* практикующие визуализировали себя в центре утопического царства, медитативно воображая властные связи между особенностями ландшафта этих культовых центров и божественной сферой *Кришны*, небесами *Голоки* (Stewart, 1995: 5).

Здесь, таким образом, мы видим, что утопия тантрической мандалы может служить как для обоснования легитимных царских авторитета и власти, когда царь – тантрический практик, так и для свержения нелегитимной власти или создания тайных властных отношений, когда на троне неверный царь, либо вообще нет царя. Это определенно является стратегией настоящего правительства Далай-ламы в изгнании перед лицом оккупации Китайской Народной Республикой. Роль ламы в тибетском буддийском государстве выступает как уникальный случай в истории Тантры, поскольку ламы реально осуществляют светскую

власть, управление, защиту, и трудятся во имя просветления своей страны и ее народа. Эта модель появилась в XIII веке с установлением отношений между орденом *сакьяпа* и монгольскими императорами, в результате чего первые стали тантрическими инициаторами последних. С точки зрения религиозной идеологии, однако, эта модель восходит к XII веку, когда некоторые тексты-«сокровища» *ньингмапы* начали описывать тибетского монарха седьмого века по имени Сонг-цэн Гампо как тантрическую манифестацию *Авалокитешвары*, и создали тщательно разработанный национальный миф вокруг этой темы (Kapstein 1992: 79–93). Это было институционализированно (также при монгольской поддержке) с утверждением Пятого Далай-ламы как светского и духовного правителя Тибета в 1642 г.; в течение последующих 308 лет гелугпинский Далай-лама, воплощение небесного бодхисаттвы *Авалокитешвары*, правил Тибетом из своего дворца *Поталы* (Samuel 1993: 488, 527, 544). С 1950 г. мандала правления Далай-ламы снова стала утопической.

Во всей истории Тантры лишь тибетская теократия преуспела в слиянии трех типов тантрических практиков, упомянутых в начале этого раздела, – а также дуальной (духовной и светской) роли тантрического правителя, – в одной личности ламы. В остальном тантрическом мире разделение деятельности, описанное выше, осталось нормой, с царским двором индуистских и буддийских царей, представляющих собой привилегированных клиентов тантрических специалистов. Это симбиотическое взаимоотношение между тантрическими влиятельными политическими фигурами и их власть предержащими царствующими патронами особенно заметно в тантрических ритуалах инициации (*дикша*) и посвящения, или уполномочия (*абхишека*). Тантрическое посвящение долгое время было особой прерогативой азиатских правителей. Фактически, царское участие в тантрическом ритуале окрашивает всю тантрическую литературу; и «не секрет, что центральный ритуал Тантры – посвящение – был разработан по образу древнего индийского ритуала

царской инвеституры, [который] не только трансформировал монахов в тантрических царей, но также царей в тантрических мастеров» (Strickmann 1996: 40).

На самом деле сама *абхишека*, скорее всего, имела сексуальные коннотации со времен царских посвящений ведического периода. Как показал Пер Кверне, корень этого термина *сич* (*sic*), который означает «кропить», «увлажнять», «мочить», а первоначальный смысл посвящения был смыслом *hieros gamos*, сакрального брака царя и земли. Как таковые, отдаленные истоки этого сущностного элемента тантрической практики могут заключаться в идее того, что половой акт и ритуальный акт в некотором смысле эквивалентны (Kværne 1975: 102–9). Практики *тачикава-рю*, что так шокировали сингонский мейнстрим в Японии, следует также рассматривать в этом свете: сексуальный символизм церемонии императорского вступления во власть был таким же, как и в ритуале *тачикавы*, хотя и неясно, что́ на что́ оказало влияние. Эти культовые практики могли также иметь дотантрические прецеденты в Японии, в которой древняя церемония уполномочия включала тайный обряд, где имитация иерогамии императора и богини могла разыгрываться с сакральной проституткой (Faure 1998: 125–29, 169–70).

В Индии так же фигура царицы – и ее половые выделения – рассматривалась в качестве источника энергии ее супруга за несколько столетий до появления Тантры. Особо выразительное описание этого имеется в тамильской поэме ок. 100-300 годов, «*Нетунальватаи*», которая была резюмирована и истолкована Денисом Хадсоном (1993: 133–34) так:

В доме царя Пандьи находился другой «дом», в котором присутствовала *ананку*, сексуальная и сакральная сила, принадлежащая *ур*, территории его царства как личности. Этот дом, именуемый *кару* («эмбрион») – подобный внутреннему святилищу, «лону-дому» (*гарбха-гриха*) индуистского храма – был спальней, единственным мужчиной, входившим в которую, был сам царь. На месте храмового алтаря находилось большое круглое

ложе, изобилующее символами силы плодородия и брачной силы. На постели лежала царица, обнаженная, оставившая на себе лишь свадебное ожерелье, ожидающая своего царя, который ушел на битву. Одна из ее служанок молилась богине-матери о его победе.

Круглое ложе – это круглый ведический огненный алтарь, который символизирует землю, а царица – ведическое пламя, ожидающее от своего мужа жертвоприношения *сомы*-семени. Известная как «богиня, которая основывает семью» (*кула-муталтеви*), она воплощает «Мать», которой молится о победе служанка, и наполняющую крепость *ананку*. Эта *ананку*, сообщаемая ею царю каждый раз, когда они совокупляются (*кутал*), сохраняется внутри него как *шакти*, энергия, которая приносит ему победу в битве.

Чтобы защитить центр, царь должен изгнать себя на периферию своего царства, к окраинам, где непрерывно тянется линия фронта.

Взгляд с периферии

Как нами было отмечено, роль царя в практике тантрической мандалы является дуальной. Император – «сын Неба» (если использовать китайское выражение), когда он управляет из центра своего дворца, находящегося в сердце срединного царства; в то же самое время он – представитель Всечеловека, сражающийся для защиты периферии своего царства против вторжения варварских демонов, монстров, эпидемий и т.д. Здесь было бы полезно ввести типологию «трансцендентального» и «прагматического» аспектов религии. Эта типология, впервые предложенная в 1960-х годах антропологом Давидом Мандельбаумом (1966) в отношении сельской религиозной практики в Индии, помогла бы нам понять дуальную роль тантрического царя, и послужила бы теоретическим мостом между тем, что кажется сегодня двумя отдельными типами специалистов и их клиентов,

и двумя отдельными и, как правило, несвязанными типами тантрической практики в Азии.

Когда тантрические практикующие поклоняются богам своих традиций в управляемой атмосфере религиозного празднества или периодической ритуальной церемонии, это – пример «трансцендентальной» религии. Однако когда вспыхивает неуправляемая эпидемия в их деревнях или территориях, и почитается локальное или региональное божество данной болезни с целью защитить и оградить их от этого бедствия, это – пример «прагматической» религии. Тантрические элиты – цари и их священники-специалисты, практики-домохазяева и т.д. – склоняются обычно к «трансцендентальному» подходу в своей религии, вступая в отношения с высокими богами посредством контролируемой модели мандалы. С другой стороны, тантрические специалисты более низких слоев общества – целители, экзорцисты, медиумы и т.д. – обычно призываются их клиентами ради их «прагматических» способностей, дающих возможность вступить в контакт со злобным миром духов, который уже ворвался в их жизнь, вдалеке от спокойного центра мандалы. В общем и целом, трансцендентальный подход является упреждающим, а прагматический подход – реактивным.

С трансцендентной точки зрения, мандала – это утопия («неместо»), поскольку она геометрически совершенна, подобно индуистским *Шри Янтрам* или тибетским буддийским песочным мандалам. Но реальная жизнь происходит всегда «где-то», и именно здесь, на прагматических окраинах, мир мандалы становится несколько более грязным. Царь, более чем любые другие тантрические акторы, обязан принимать и трансцендентальную, и прагматическую стратегии в своих взаимодействиях посредством мандалы. Мы уже описали трансцендентальную сторону его практики. Во второй роли он – Всечеловек, не только потому, что является представителем и защитником каждого из его народа, но также потому, что он сам, его собственная личность, подвергается многим из тех пут существования, что

и все остальные в его царстве. Подобно им, у него есть дом и семья, тело, которое становится жертвой болезни и смерти, и умершие родственники, которые посещают его во снах. Поэтому он должен обращаться к тем же богам, духам и предкам, что и большинство азиатов с незапамятных времен – существам, которые, поскольку они ближе к человеческому миру, чем высокие боги, обычно рассматриваются как имеющие более непосредственное влияние на человеческую жизнь.

Наиболее прагматичная религиозная жизнь вращается вокруг семейных богов, т.е. тех умерших членов семьи, дальних или близких, которые умерли безвременно или странными смертями. Подобная смерть заградила их путь в защищенный мир предков, счастливых умерших, и, как таковые, эти несчастливые и беспокойные духи обнаруживают себя обреченными на маргинальное и опасное существование. Поскольку эти духи обитают в мире между живыми и мертвыми, их наиболее легко встретить в местах, откуда они покинули этот мир: на кладбищах, похоронных и кремационных площадках [McDaniel]. Как таковые, эти места становятся привилегированными местами проведения определенных типов прагматической тантрической практики (экзорцизма, подчинения, убийства и т.д.), и описываются в ужасающих подробностях в тантрической литературе и наглядно иллюстрируются на нижних сегментах или границах буддийского искусства мандалы, в частности.

В своем несчастном положении эти существа нередко будут стремиться отомстить своей семье, клану или деревне, и таким образом становятся враждебным духами, *бхут-претами* в Индии или *гуй* в Китае. Семантическое поле этого последнего термина особенно показательно, т.к. фактически распространяется не только на мезокосм семейства и злобных божеств, которые угрожают ему, но также на мезокосм империи и варваров-монстров (*гуй*), которые захватили бы центр, если бы царские войска не охраняли бдительно периферию. Многочисленная орда этих меньших божеств формирует или окаймляет самые отда-

ленные окраины великой мандалы, которой царь, как воплощение божества, управляет из центра. Все же, это – одна и та же мандала, один и тот же мезокосм взаимопроникающих энергий; единственное, что изменяется, – так это точка зрения, с которой она рассматривается.

За последние две тысячи лет азиатские традиции создали поразительную объединенную систематику этих злобных божеств, основанную обычно на происхождении, форме и функции. Они представляют собой крайне непостоянную и капризную группу, через раз, то враждебные, то дружественные, то устрашающие, то милостивые, то полудемонические, то полубожественные, причем перемены в их поведении напрямую соотносятся с ритуальным вниманием людей. Способные менять телесное вместилище, т.е. овладевать телами как живых, так и мертвых, их полчища наполняют небо, землю, воды, камни и деревья, а также тела всех типов живых тварей. Их именам нет числа, как и их формам и функциям. В одной только Южной Азии встречаются – в равной степени среди индуистских, буддийских, джайнских и мусульманских традиций – культы и практики, связанные с такими сущностями, как женские *йогини*, *дакини*, *шакти*, Матери, *якшини*, *ракшаси*, *пишачини* и *видьяраджни*; и как мужские *бхайравы*, *сиддхи*, *виры*, *ганы*, *бхуты*, *преты*, *веталы*, *ракшасы*, *пишачи*, *мары* и *видьяраджы*. Многие из этих классов существ были перенесены из Индии вместе с первой волной экспорта тантрической литературы и литургий в Центральную и Восточную Азию, где они сталкивались и часто сливались с уже существующими туземными пантеонами. Их по-прежнему можно найти среди многочисленных региональных и местных форм по всей Азии. Все же, как было уже установлено, из этого не следует заключать, что азиатские системы верований и практики, связанные с этими многочисленными существами, конституируют «истоки» тантры. Они всегда были с азиатскими народами: когда их культы стали «тантрическими» – или когда возникла «тантра» из их

культовых практик – это вопрос о курице и яйце, который невозможно решить.

На прагматических внешних границах мандалы одержимость, экзорцизм, дивинация и исцеление исторически были самыми распространенными формами тантрической практики [Erndl], а ее практикующие выступали в роли ритуальных целителей, «психоаналитиков», ясновидцев и тех, кто решает земные проблемы [Walter], тех неэлитных тантрических специалистов – будут ли они назваться *оджха* или *бхопа* в Индии, *чопа* (*gcod-pa*) в Тибете, или даже даосами в Китае, или синтоистскими священниками в Японии – которые, как только появились, продолжали сохранять свои тесные связи со всеми уровнями азиатского общества. Темным эквивалентом этих практик является ритуальное колдовство или черная магия, т.е. манипуляция аналогичными низкими божествами или демонами для сокрушения врагов с помощью тех же бедствий, унимать или устранять которые их призывают. Чаще всего практикующие получают доступ к этим злобным божествам и обретают контроль над ними через вхождение в состояние одержимости или медиумического транса, и нужно признать, что на этом уровне тантрические специалисты редко явно используют мандалу. Несмотря на это, она придает форму их практике, поскольку они осознают себя взаимодействующими с божествами, которые являются своего рода эманациями, сыновьями, дочерьми, слугами трансцендентного бога, находящегося в удаленном центре. Так, например, дело обстоит с многочисленными *бхайравами* народных индуистских традиций Южной Азии. В джайнской тантрической практике эти существа называются «неосвобожденными богами» в отличие от просветленных и освобожденных *тиртханкаров* [Cort]; в буддийской тантре они понимаются как обычные мирские божества, которые дали клятву защищать *Дхарму*, отличные от просветленных будд или бодхисаттв.

Здесь следует иметь в виду, что типология, подразделяющая религию на трансцендентную и прагматическую, являет собой

лишь идеальный конструкт, применяемый для классификации типов тантрической практики. На самом деле, мир тантрической практики – это континуум, который охватывает как трансцендентный, так и прагматический подходы. Такова стратегия тибетских лам, которые являются как учителями *Дхармы*, так и защитниками их народа от злобных божеств. Практики-миряне также нередко комбинируют два подхода, обращаясь непосредственно к полубожественным посредникам для защиты и помощи в их повседневной жизни, при этом сосредотачивая свою медитативную практику на божестве в центре мандалы. Пример такой комбинированной практики – подготовительный тантрический ритуальный процесс, известный как *бхуташуддхи*, «очищение пяти элементов», но также и «устранение демонических существ». Перед медитативным конструированием божества в центре почитаемой мандалы, а затем его отождествления с их тонкими телами, практикующие должны сначала очистить их тела от этих низших элементов/злобных существ (*бхута*). В некоторых индуистских практиках этот процесс завершается драматическим изгнанием через левую ноздрю практикующего черного «Человека Греха» (*папапуруша*), что является концентрацией всех злобных существ, обитающих в мандалическом мезокосме его тела.

Элитных тантрических специалистов от их неэлитных коллег отличает не базовая структура мандалы как транзакционного мезокосма, но имя и атрибуты божеств, с которыми они вступают в контакт. Элитные практикующие – в силу их более высоких тантрических посвящений, текстуальных линий преемственности и формальному обучению – способны вступать в контакт с верховным транцендентно-имманентным божеством тантрического универсума, находящимся в центре мандалы, чтобы контролировать всех существ – божественных, полубожественных и демонических – для защиты царя, его двора и государства в целом. Основное божество, с которым может взаимодействовать неэлитный специалист и практик – некий

нижний «владыка духов» – не будет исключено из элитной мандалы; вместо этого, он, или она, будет низведен в зону, расположенную вблизи периферии, как свирепое божество-страж, что защищает мандалу царской (и верховного божества) утопической сферы от нашествий извне злобных духов, т.е. врагов.

В этой роли защитника правитель призывает своих элитных тантрических специалистов для совершения ритуалов, которые, как обычно считается, входят в компетенцию их неэлитных коллег (или, в некоторых случаях, просто приглашают последних для их совершения). «Запирание направлений» (*диг-бандхана*) для прогнания демонов от мандалы, стандартное подготовительное действо почти для всех типов тантрических ритуалов, представляет собой практику, которая выдает эту связь с опасной границей между внутренним и внешним, «нами» и «ними» [Gardiner]. Однако это – лишь один ритуал из целого набора ритуальных технологий – для того, чтобы прогнать, обездвижить, сбить с толку и уничтожить демонических «врагов» государства – которые осуществляли элитные тантрические специалисты по поручению своих царственных клиентов на протяжении тысячелетия. Так же и с этой царской точки зрения свирепые и обильно вооруженные божества, изображенные у границ и ворот тантрических мандал, рассматриваются как защитники царства. Очень часто эти свирепые божества были женскими – круги богинь с головами диких животных и птиц – это еще одно напоминание о том, что активированные энергии, текущие через тантрическую мандалу, почти всегда являются женскими.

Статьи к этому изданию подробно иллюстрируют эту тесную связь между различными типами тантрических специалистов, их царственными клиентами и защитой государства по всей Азии, включая Китай времен династии Тан [Orzech-Sanford], Японию периода Хэйан [Grapard], Непал династии Малла [Bledsoe], центральную Индию времен династии Калачури [Davis]. При этом элитные ритуальные технологии были подкреплены военной силой: как и на Западе, воюющие мона-

шеские ордена долго были частью азиатского пейзажа, и эти ордена, как в Южной, так и Восточной Азии, обычно были тантрическими (Strickmann 1996: 41; Lorenzen 1978: 61–75). В Южной Азии тантрики были влиятельными политическими фигурами на протяжении всего средневековья, и можно даже увидеть в присутствии, в начале 1990-х, лидера *натха-сиддхов Аваидьянатха* на правящем совете индуистской националистической организации, известной как *Вишва Хинду Паришад*, попытку вернуть эту роль в постколониальной Индии (White 1996: 304–13; 342–49).

Где мейнстрим?

На протяжении всего этого очерка я использовал неоднозначный термин «мейнстрим», иногда в отношении «тантрического мейнстрима», в других случаях, противопоставляя тантрические практики нетантрическим «мейнстрим» практикам, хотя и со смягчающим эвристическим приемом, подразделяющим тантру на «софткор» и «хардкор». Эта неоднозначность вытекает из неоднозначности самой тантрической мандалы. Как было показано, тантрическая мандала становится «утопической», когда отсутствует светский правитель, который должен идентифицироваться с божеством в центре. В подобных случаях Тантра находится вне мейнстрима в качестве потенциально подрывной и антиномианисткой сферы деятельности практикующего как криптоправителя. Когда, однако, правитель сам является тантрическим практиком/клиентом, тогда мандала обретает реальный референт, и становится мезокосмической моделью, согласующей политикорелигиозные отношения с их метакомическим прототипом, царством божественного. В первом примере тантрическая мандала является скрытой и тайной; в последнем – явной и господствующей. Анонимный автор текста «*Агама Пракаша*» [Rinehart-Stewart] заявляет об этом в форме афоризма: «В каждом городе четвертую часть населения составляют *шакты* [т.е. тантрики] – и церемонии совершаются

крайне тайно среди ночи; если царь будет покровителем, то их также можно наблюдать публично».

Именно эта бивалентность переносной тантрической мандалы обеспечила выживание тантры в периоды религиозного и политического подчинения и предоставила возможность ее объяснить, что столь сложно для ученых. Когда царь – тантрический практик, Тантра является защитным оплотом государства, а ее специалисты – влиятельными политическими фигурами, являющимися одновременно носителями религиозного авторитета. Джеффри Сэмьюэл (1993: 34) резюмирует эту ситуацию следующим образом: «…практикующий может быть напрямую связан с источниками власти и авторитета посредством контакта с тантрическими «божествами» и с другими основными «культурными героями». Когда практикующий становится ламой, этот прямой контакт с властью легитимирует социальную роль, которая может легко распространяться на политическую сферу». Однако когда нет правителя, или когда «неверный царь» находится на троне, тантрический специалист становится скрытым деятелем, оккультным космократом, контролирующим универсум, в котором он существует, посредством идентификации с богом в центре мандалы, с творцом, охранителем и разрушителем. Это последнее положение дел, конечно, угрожает такому «неверному царю», и мифология *сиддхов* изобилует рассказами о победе тантрических мастеров над заблуждающимися правителями. Существуют, тем не менее, и другие возможные сценарии, обусловливающие иные стратегии со стороны тантрических акторов, которые необходимо рассмотреть. Они касаются отношений среди властных элит – тантрических специалистов и их царственных и аристократических клиентов, где первые, считают ли они своих царственных клиентов легитимными, либо нет, стремятся найти пути для утверждения своего авторитета над последними. Это – стратегии секретности и диссимуляции.

До недавнего времени тантрический ритуал конституировал оплот для государства в индианизированных и санскритизированных монархиях Азии, от Непала до Бали (Strickmann 1996: 348). Соответственно, это происходило главным образом с помощью царской поддержки (протекции, жалования земли, освобождение от налогов и т.д.), так что различные тантрические ордена получали возможность как пропагандировать свои сектантские учения, так и усиливать свое социоэкономическое положение в царстве. В этой симбиотической связи тантрические линии преемственности – связанные с семьями, доктринальными традициями, и царским, священническим и монашеским наследованием – нередко тесно были переплетены. В частности, в Непале – где королевский наставник (*радж гуру*) с тринадцатого века был главным религиозным советником короля, инициирующим своего царственного клиента в круги божеств, которые охватывают и питают энергией *непала-мандалу* (Toffin 1989: 24–25) – в котором связь между тантриком и его королем осталась в силе вплоть до настоящего времени.

Этот современный пережиток средневекового тантрического наследия стал предметом важного изучения Макра Дичковски, плоды которого появятся в ближайшее время в контексте грядущего масштабного исследования *Кубджика-тантр*. Согласно анализу Дичковски, контроль за культом великой королевской богини *Таледжу* (чье тайное почитание и литургии основываются на почитании и литургиях тантрической богини *Кубджики*) лежит в основе властных отношений между неварским духовенством этой богини и королевской семьей Непала. Вслед за обзором культов богов неварской публичной религии, богов «гражданского пространства» или «мезокосма» (Levy 1992), Дичковски (2000: 2–3) описывает следующий сценарий:

Но существует внутренняя тайная область, которая представляет собой неварский «микрокосм». Она не образует часть сакральной географии неварского *civis*[1], хотя с точки зрения по-

[1] Лат. гражданин. – *прим. перев.*

священного, она – в значительной степени ее источник и причина. Божества, населяющие это «внутреннее место», и их обряды тщательно сохраняются в секрете и, нередко, они представляют собой тайную идентичность публичных божеств, известную лишь посвященным. Две области комплементарны друг другу. Внешняя – преимущественно мужская. Это – область служителей и защитников как гражданского пространства, так и внутреннего пространства, которое является преимущественно женским. В публичной области … мужское доминирует над женским, при этом тайные родовые божества высших каст [элитных тантрических специалистов] – без исключения женские, сопровождаемые мужскими партнерами. … Внутренняя область расслаивается и градуируется в иерархии углубления и более возвышенного эзотеризма, который варьируется от уровня индивида до уровня семейной группы, клана, касты, и через сложные взаимосвязи, которые конституируют неварское общество. Таким образом, взаимодействие между внутренней и внешней областями поддерживается секретностью, на которой оно основывается, и одной из самых характерных черт неварского тантризма в целом, а именно его тесной связью с неварской кастовой системой.

Внешняя область – это область прагматической границы мандалы, обсуждаемая ранее; здесь находятся многочисленные *бхайрабы* (*бхайравы*), которые охраняют границы деревень, полей и всей долины Катманду, и которые являются ипостасями великих *бхайраб* королевского культа: *Кал Бхайраб*, *Акаш Бхайраб* и др. Однако, как мы уже отметили, лишь через взаимодействие с трансцендентным божеством, находящимся в сердце мандалы, обретается и удерживается власть. Здесь секретность становится главной стратегией. Брахманы *Таледжу* предлагают инициации *Бхайравы* королю как хранителю внешнего, публичного государственного культа; однако, лишь только в своей среде они предлагают инициации и посвящения, характерные для их родовой богини – и именно посредством этих тайных

инициаций и посвящений они утверждают свой возвышенный статус перед всеми остальными кастами в долине Катманду, включая их главного клиента, самого короля. Поскольку богиня в центре мандалы является их родовой богиней, и только их, и поскольку ее высшие инициации – их тайная прерогатива, неварское духовенство способно «контролировать» короля и *непала-мандалу* в целом. Высшие уровни инициации в *Кубджика-тантры*, доступные только для этих элитных тантриков, приносят им господство над религиозной жизнью королевства, которое превращается в тайный контроль за непальской королевской администрацией – политическое сооружение, которое охраняет королевство от зловредных духов, как внутренних, так и внешних – что в свою очередь усиливает их социальный статут и экономическое положение. Справедливо сравнение с миром шпионажа: лишь те, кто принадлежит к привилегированному узкому кругу (сердце тантрической мандалы), обладают наивысшей категорией допуска (тантрические инициации) и доступом к самым секретным кодам (тантрические мандалы) и секретным документам (тантрические тексты). Брахманы *Таледжу* Катманду, тантрики при короле, являются «разведсообществом» королевства, и их тайные знания предоставляют им символическую и реальную власть, более значительную, чем власть самого короля. Именно таким образом была восстановлена политическая власть, которую потеряли невари в результате военного вторжения в долину Катманду основателя династии Шах в XVIII в., посредством их контроля за богиней в центре королевской мандалы и их контроля за администрацией королевства.

Если посмотреть на стратегию секретности, применяемую непальскими брахманами *Таледжу* для осуществления тайного контроля за королевством, политическую власть в котором они потеряли более двух веков назад, то она будет недалека от практики диссимуляции, т.е. притворства кем-то другим, нежели является. Диссимуляция – это особая стратегия для сохра-

нения секретности, которая наиболее часто применялась, когда на троне находился «неверный царь», а практикующие были вынуждены уйти в «подполье». По сути, одинаковый афоризм, имеющийся как в индуистских, так и буддийских тантрических традициях, выражает эту стратегию: «внешне – *вайдика*, дома – *шайва*, в тайне – *шакта* [т.е. *тантрика*]»; «снаружи – хинаяна, внутри – махаяна, в тайне – ваджраяна» – в буддийской версии. Эта стратегия вполне понятна в ситуации политического или религиозного притеснения. Однако странно то, или не так уж и странно, что эта стратегия применялась также во времена относительной свободы. Это – суть тайных обществ, созданных по всему миру. К вопросу, почему кто-то желает скрываться, когда страх притеснения не является его основной мотивацией, можно снова подойти, заимствуя терминологию из мира шпионажа. Диссимуляция позволяет тайным агентам обладать двойной (или тройной) идентичностью и обитать в более чем одном мире в одно и то же время. Этому сопутствуют также средства узнавания «инсайдерами» друг друга, не будучи узнанными «аутсайдерами», которые заключаются в использовании тайных знаков (мудры), языка (мантры), кодов (формы мантрической шивровки) и т.д. Это – способ создания элиты, даже если ее элитность никому не известна, кроме сообщества посвященных.

Расколотый мир Тантры

Тантрический правитель – это тантрический актор *par excellence* с галактическим государством, действующим на уровне мандал божеств, а также скоплений народов, кланов и территориальных единиц. Царский дворец расположен в центре мандалы, которая является главной моделью, контролирующей и охватывающей всех существ – людей, подлюдей и сверхлюдей – в пределах своей сферы действия; в то же время царь обеспечивает безопасность и защиту границ своей царской мандалы от внешних вторжений. Как таковые, пост и личность

царя конституируют жизненную связь элитных и неэлитных форм тантрической практики. Без него исчезает центр, а Тантра раскалывается на две группы практик – одну трансцендентную и квиетическую, другую прагматическую и «шаманистскую» – которые, по-видимому, или не имеют или почти не имеют связи друг с другом. Кроме того, как мы уже отмечали, за возможным исключением Бутана, Непала (сегодня конституционной монархии), и Тибета (теократии в изгнании), не существует ни одной тантрической системы галактического государства, сохранившейся на планете.

Какой эффект имела эта потеря центра для Тантры? Вообще говоря, это очевидно раскололо Тантру на два набора практик, чья связь едва распознаваема как для практикующих, так и для ученых. С одной стороны, мощные тантрические обряды подчинения, обездвижения, уничтожения и т.д. – «шесть практик» или «шесть магических обрядов» (*шаткармани*) [Bühnemann] – стали исключительной сферой деятельности лиц, практикующих ради своего собственного престижа и выгоды, или по поручению других лиц за наличный расчет. В отсутствии государственного покровительства применение этих ритуальных технологий нередко выливается в едва ли не черную магию. Когда речь больше не идет о службе государству, то, что ранее было связным набором практики ради государственной защиты, может оказаться немногим отличным от массивного «крышевания» от сверхъестественных бандитов. Именно в таком контексте многие индусы в Индии сегодня отрицают важность тантры для их традиции, прошлой или настоящей, и считают то, что они называют «*тантра-мантра*», простой тарабарщиной.

Второй набор практик, который возник в результате этой потери политического центра, обычно привлекает тантрические элиты. Когда больше нет царственного клиента для их поддержки, многие из тех тантрических специалистов, которые были царскими капелланами или наставниками, как правило, обращали свои силы на «усовершенствование» ритуалов и литур-

гий, для которых больше не существует исполнительной арены. Замкнутые в монастырях или в других тайных собраниях, эти специалисты стремились схоластизировать тантрическую теорию и интериоризировать, сублимировать и семантизировать внешние тантрические практики. Взятая в своем крайнем выражении, эта схоластизированная тенденция отделила Тантру от ее мирских забот и трансформировала ее в идеализированное и интеллектуализированное внутренне упражнение, предназначенное главным образом для элитных групп посвященных. Подробная категоризация каждого аспекта пространства опыта и практики – это признак схоластической тантры, и множество пассажей, переведенных в этом издании, раскрывают этот образ мысли. Эту тенденцию дополнительно активизировала постепенная утрата связи с изначальным клановым, покоящимся на преемственности, основанием тантрического ритуала (Gupta-Hoens-Goudriaan 1979: 124; White 1998: 192–95).

Имели место две главные развязки этих тенденций. С одной стороны, Тантра в основном стала крайне философской, и многие из самых выдающихся тантрических сумм были работой «чистых теоретиков». Даже когда язык таких форм Тантры оставался антиномианистским, это – чисто ритуальный или философский антиномианизм, он отрывает от внешнего мира, что активно поддерживалось. С другой стороны, как мы уже отмечали, тантрические специалисты были вынуждены, из-за отсутствия сильных политических покровителей, принимать стратегию диссимуляции, сокрытия их «истинной» тантрической идентичности за фасадом конвенционального поведения в публичной сфере. В этом контексте элитная «Тантра переместилась в сторону доктринально ортодоксального и политически приемлемого. … Магические и шаманистские силы утратили свою важность, «дискредитирующие» сексуальные практики избегаются, а тантрический ритуал стал немногим больше, нежели обычный брахманистский культ. Почти то же самое … оказывается справедливым и для буддийской Тантры

в среде невари долины Катманду, и в Японии, и для буддийской и индуистской Тантры Бали» (Samuel 1993: 432).

Эти две стратегии, стратегия приспособления тантрических ритуальных технологий в качестве средств для самопродвижения, и стратегия диссимуляции, сочетаемая со схоластической теоретизацией, лишь кажутся наследием двух различных традиций. На самом деле, они – две стороны одной монеты; однако, монета больше не несет на своей лицевой стороне царскую голову или эмблему. Таков расколотый мир Тантры на заре нового тысячелетия.

Перевод с английского Семена Жаринова

Список литературы

Blacker, Carmen (1975). The Catalpa Bow, A Study of Shamanistic Practices in Japan. London: George Allen and Unwin.
Brooks, Douglas Renfrew (1992). "Encountering the Hindu 'Other': Tantrism and the Brahmans of South India," Journal of the American Academy of Religion 60.3 (Fall): 405–36.
Dowman, Keith (1980). The Divine Madman: The Sublime Life and Songs of Drukpa Kunley. London: Rider).
Dyczkowski, Mark (1999). "The Sacred Geography of the Kubjikā Tantras with Reference to the Bhairava and Kaula Tantras." Nepal Research Center Journal.
Dyczkowski, Mark (2000). "Kubjikā, Kālī, Tripurā, and Trika." Manuscript.
Faure, Bernard (1998). The Red Thread: Buddhist Approaches to Sexuality. Princeton: Princeton University Press).
Filliozat, Jean (1937). Le Kumāratantra de Rāvaṇa et les textes paralléles indiens tibétains, chinois, cambodgien et arabe. Cahiers de la Société Asiatique, 1st series, vol. 4. Paris: Imprimerie Nationale.
Gupta, Sanjukta, Dirk Jan Hoens, and Teun Goudriaan (1979). Hindu Tāntrism. Leiden: E. J. Brill.
Hudson, Dennis (1993). "Madurai: The City as Goddess." In Urban Form and Meaning in South Asia: The Shaping of Cities from Prehistoric to Precolonial Times, edited by Howard Spodek and Doris Meth Srinivasan. Washington, D.C.: National Gallery of Art, pp. 125–42.
Kapstein, Matthew (1992). "Remarks on the Mani bka'-'bum and the Cult of Avalokiteśvara in Tibet." Tibetan Buddhism: Reason and Revelation, edited

by Steven D. Goodman and Ronald M. Davidson. Albany: State University of New York Press, pp. 79–93.
Kværne, Per (1975). ‘‘On the Concept of Sahaja in Indian Buddhist Tantric Literature.’’ Temenos 11, pp. 88–135.
Levy, Robert (1992). Mesocosm: Hinduism and the Organization of a Traditional Newar City in Nepal. Delhi: Motilal Banarsidass.
Lorenzen, David (1978). ‘‘Warrior Ascetics in Indian History.’’ Journal of the American Oriental Society 98 (January-March) 61–75.
Mandelbaum, David (1966). ‘‘Transcendental and Pragmatic Aspects of Religion.’’ American Anthropologist 68 (October): 1,175–91.
Matsunaga, Yukei (1987). ‘‘From Indian Tantric Buddhism to Japanese Buddhism.’’ In Japanese Buddhism: Its Tradition, New Religions and Interaction with Christianity, edited by Minoru Kiyota. Tokyo: Buddhist Books International, pp. 47–54.
Mayer, Robert (1996). A Scripture of the Ancient Tantra Collection, The Phurpa bcu-gnyis. Oxford: Kiscadale Publications.
Nandi, Ramendra Nath (1973). Religious Institutions and Cults in the Deccan. Delhi: Motilal Banarsidass.
Newman, John (1985). ‘‘A Brief History of Kālacakra.’’ In The Wheel of Time: The Kā lacakra in Context, edited by Beth Simon. Madison, Wisc.: Deer Park Books, pp. 51–90.
Orofino, Giacomella (1997). ‘‘Apropos of Some Foreign Elements in the Kālacakratantra.’’ In Tibetan Studies: Proceedings of the 7th Seminar of the International Association for Tibetan Studies, Graz, 1995, edited by H. Krasser, M. T. Much, E. Steinkellner, and H. Tauscher. Vienna: O¨ sterreichische Akademie der Wissenschaften. Vol. 2, pp. 717–24.
Padoux, André (1986). ‘‘Tantrism.’’ In Encyclopedia of Religions, edited by Mircea Eliade. New York: Macmillan. Vol. 14, pp. 272–76.
Samuel, Geoffrey (1993). Civilized Shamans, Buddhism in Tibetan Societies. Washington, D.C.: Smithsonian Institution Press.
Sanderson, Alexis (1988). ‘‘Śaivism and the Tantric Tradition.’’ In The World’s Religions, edited by Stewart Sutherland et al. London: Routledge & Kegan Paul, pp. 660–704.
Sanderson, Alexis (1995). ‘‘Meaning in Tantric Ritual.’’ In Essais sur le rituel, III (Colloque du Centenaire de la Section des Sciences Religieuses de l’Ecole Pratique des Hautes Etudes), edited by Anne-Marie Blondeau and Kristofer Schipper. Louvain-Paris: Peeters, pp. 15–95.
Sanford, James H. (1991). ‘‘The Abominable Tachikawa Skull Ritual.’’ Monumenta Nipponica 46.1 (Spring), pp. 1–20.
Sax, William S. (1990). ‘‘The Ramnagar Ramlila: Text, Performance, Pilgrimage.’’ History of Religions 30.4 (November): 129–53.
Sircar, Dinesh Chandra (1973). The Śākta Pīṭhas. Delhi: Motilal Banarsidass.

Snellgrove, David (1987). Indo-Tibetan Buddhism: Indian Buddhists and Their Tibetan Successors. Vol. 1. Boston: Shambhala.
Stein, R. A. (1988). Grottes-matrices et lieux saints de la de´esse en Asie orientale. Paris: Ecole Franc¸aise d'Extrême Orient.
Stewart, Tony (1995). ''Mandala and Utopia in Gauḍīya Vaiṣṇavism,'' Paper read at the University of Virginia, March 1995.
Strickmann, Michel (1996). Mantras et mandarins. Le bouddhisme tantrique en Chine. Paris: Gallimard.
Sutherland, Gail Hinich (1991). The Disguises of the Demon: The Development of the Yakṣa in Hinduism and Buddhism. Albany, N.Y.: State University of New York Press.
Tambiah, Stanley (1976). World Conquerer and World Renouncer: A Study of Buddhism and Polity in Thailand against a Historical Background. Cambridge: Cambridge University Press.
Toffin, Gérard (1989). ''La Voie des «héros»: Tantrisme et héritage védique chez les brâhmanes rājopādhyāya du Népal.'' In Prêtrise, Pouvoirs et Autorité en Himalaya (Puruṣārtha 12), edited by Ve´ronique Bouillier and Gérard Toffin. Paris: Editions de l'EHESS, pp. 19–40.
White, David Gordon (1996). The Alchemical Body: Siddha Traditions in Medieval India. Chicago: University of Chicago Press.
White, David Gordon (1998). ''Transformations in the Art of Love: Kāmakalā Practices in Hindu Tantric and Kaula Traditions.'' History of Religions 38.4 (November): 172–98.
Yamasaki, Taiko (1988). Shingon: Japanese Esoteric Buddhism. Boston: Shambhala.

Юлиус Эвола[1]

ШАКТИ: МИР КАК СИЛА

Прежде всего, оценим новую форму, которую обретала тантрическая метафизика, после ассимиляции и трансформации в главный герменевтический принцип древней идеи *Дэви*, Великой Матери, которая понимается как высшее божество.

Отправной точкой является признание того, что принцип и мера любого реального бытия и формы есть полиморфная энергия, действующая сила, выражающая себя различными способами. Не является совпадением, как кто-то заметил, что немецкое слово, обозначающее «реальность», *Wirklichkeit*, происходит от глагола *wirken*, «действовать». Это имеет место также и в тантрической метафизике. По отношению к могуществу, *Шакти*, даже то, что мы называем «личностью» занимает онтологически подчиненное положение, включая *Ишвару*, который является Богом теизма. Эта крайняя версия шактизма отрицает существование принципа, «наделенного» отличной от него силой: «Если все существует благодаря *Шакти*, зачем искать ее исток? Ты испытываешь необходимость определить принцип (или опору, *адхара*), на котором базируется *Шакти*. Не думаешь ли, что тогда ты будешь вынужден объяснить, на каком принципе базируется фундамент *Шакти*?»[2]

Сходства между тантризмом и более древними индуистскими метафизическими системами без труда могут быть распознаны в следующем: эти системы не останавливаются на концепциях «бытия» и «личности». Обратной стороной бытия

---

[1] Главы из книги «Йога могущества».

[2] См. Тантрататтву, I, 59, и ссылки в Woodroffe, Shakti and Shakta, 2d ed., p. 164.

(*сат*) является небытие (*асат*). За их пределами мы обнаруживаем Абсолют (имя *«Брахман»* среднего рода не нужно путать с именем *«Брахма»* мужского рода). Индуистская метафизика не использует теистическое представление о «Боге» как личности (*Ишвара*, *Брахма* и аналогичные ипостаси) в качестве предельного ориентира. Наоборот, *Брахман* есть нечто, что выходит за пределы личностного божества и осмысляется на основании понятия об изначальной и глубинной энергии. Тантрическая *Шакти*, *Дэви*, в итоге была отождествлена с ним, но в результате этого она потеряла все свои специфически женские черты,[1] т.к. *Брахман* находится по ту сторону различения мужское/женское. *Шакти* также потеряла то превосходство, которым она пользовалась как женское начало, что характерно для древних цивилизаций. Это первенство вытекает из способности рождения, из идеи порождающего лона, перенесенного в космический контекст. Порождение, а также творение, тем не менее, рассматриваются как подчиненные и частные функции, и являются скорее прерогативами *Брахмы*, нежели трансцендентного *Брахмана*.

Шакти, таким образом, характеризуется теми же атрибутами, что обычно ассоциируются с *Брахманом*; ничего не существует за Ее пределами, т.к. она – «Один без другого» (*адвая*). Все живые существа имеют свой исток, жизнь, и цель в Ней: «Ты – воплощение всякой силы – *sarva shaktih svarupini*».[2] Также говорится: «*Шакти* – корень каждого конечного существования. Миры – ее проявление; она поддерживает их, и когда-нибудь они вновь будут погружены в Нее… Она есть высший *Брахман* (*Парабрахман*)… Она – мать всех богов; без *Шакти*

[1] В гимне из «Махакала-самхиты» сказано: «Ты ни мужского, ни женского, ни среднего рода. Ты – непостижимая, неизмеримая сила и бытие всего, что существует. Лишенная всякой двойственности, Ты – высший Брахман, достижимый единственно в просветлении» (Woodroffe, Shakti and Shakta, p. 26).

[2] Маханирвана-тантра, V, 1.

они бы прекратили свое существование».[1] Она именуется *пара-пара*, «высочайшее Высочайшего»,[2] то есть, *Брахманом*, на которого указывает индуистская брахманистская метафизическая традиция. Она – «вечная энергия того, кто поддерживает универсум (*вайшнави-шакти*)», а в отношении *Тримурти*, божественной триады индуизма, говорится: «Это посредством лишь Твоей [*Шакти*] силы *Брахма* творит, *Вишну* сохраняет, и, в конце времен, *Шива* разрушает вселенную. Без Твоей помощи они бессильны в этом. Поэтому, именно Ты одна являешься Творцом, Охранителем и Разрушителем мира».[3] А также: «Являясь опорой всего, Ты не имеешь никакой опоры». Только *Шакти* «чиста», «неприкрыта»,[4] т.е. исключительно сама по себе: «несмотря на обладание формой, Ты всегда бесформенна».[5]

В этом контексте *Шакти* дается имя *Парашакти* и подчеркивается, что никакая другая сущность, или принцип, не занимает более высокого положения, чем она. Архаическое доарийское понимание *Шакти* как деметрической *Magna Mater*, как Матери богов – верховного божества, из которого происходит всякая жизнь и существование – подвергается радикальной трансформации в результате столкновения с арийской метафизикой *Упанишад*. *Шакти* здесь становится «Той, кто пребывает во всем в форме силы» (*шактирупа*).

Из текстов мы узнаем следующий особенно значимый момент. Если мы рассматриваем принцип универсума только на основе понятия об изначальной энергии, мы можем быть вынуждены полагать, что его манифестация в мир есть лишь случайное, центробежное движение. В таком случае, это напомнило бы нам представление о «Жизни», которое встречается в некоторых западных иррационалистических философиях и

---

[1] Тантрататтва, II, p. XVII, XXI, 355.

[2] Woodroffe, Hymns to the Goddess, 3d ed. (Madras: Ganesh, 1964), p. 4.

[3] Гимн Джагадамбике (Девибхагавата-пурана, сканда V, глава XIX, 2), цит. по: Woodroffe, Hymns, cit., p. 128.

[4] *Тантрасара*, цит. по: Woodroffe, *Hymns*, cit., p. 178.

[5] Маханирвана-тантра, IV, 34.

даже в пантеистической системе Спинозы. Согласно Спинозе, мир исходит вечно и почти необходимо из субстанции Бога, таким же образом, как свойства треугольника вытекают из его дефиниции. В тантризме, напротив, манифестация *Шакти* считается свободной. Так как она не связана какими-либо внешними или внутренними законами, ничто не заставит ее стать явной: «Ты – могущество. Кто мог бы сказать Тебе, чтó делать, или чтó не делать?»[1] Поскольку в человеческом опыте идеальный первообраз необузданного действия – игра (*лила*), тантра не колеблется назвать манифестацию *Шакти* «игрой» и сказать, что ее сущность – игра (*лиламайишакти*), ее имя – «игривая», *Лалита*,[2] а высшая одинокая игра *Шакти* находит выражение в каждой форме проявленного и обусловленного существования, человеческого, подчеловеческого, или божественного.[3] Тантрический символизм слился с шиваитскими символами и даже присвоил образ танцующего бога, *Натараджи*. Танец есть нечто свободное и раскованное, представляющее разворачивание манифестации. Но здесь уже не *Шива* является тем, кто участвует в танце, но богиня *Шакти*, изображаемая в пылающем ореоле, что символизирует ее творящий аспект.

В результате своего естественного развития положения крайнего шактизма, которые отражали архаическую суверенность и онтологическое первенство богинь, впоследствии были четко сформулированы. Это привело к ассимиляции метафизики *санкхьи* и к пересмотру доктрины *майи* в тот же самый период, когда Шанкара ее сформулировал.

---

[1] Тантрататтва, I, 194; см. II, 378, где сказано о Шакти, чья «сущность сделана из воли – иччхамайи».

[2] Натананда, Комментарий к Камакалавиласе, стих 1 (J. Woodroffe, Kamakala-vilasa, 3d ed. [Madras: Ganesh, 1961], p. 2): «Акты творения для Господа являются всего лишь Его игрой, а не необходимыми (na prayojanam)». См. Анандалахари, 35: «Посредством своей [Шакти] игры ты проявляешь свое сознание и свое блаженство в теле вселенной».

[3] Тантрататтва, I, 336; Камакалавиласа, комментарий к стихам 37-38, с 58.

Санкхья является *даршаной*,[1] основанной на дуализме. Как свой герменевтический принцип она принимает исходный дуализм *Пуруши* и *Пракрити*, что соответствуют мужскому и женскому началам, духу и природе, сознанию и бессознательному. Первый неизменен, последняя является принципом движения и становления. *Санкхья* тщательно устраняла из первого начала, *Пуруши*, все, что не является чистым, бесстрастным, неориентированным на действие. Творение происходит благодаря специфической связи двух принципов и благодаря действию, инициированному *Пурушей*. Это действие можно уподобить тому, что в химии называется «катализом», т.к. оно обусловлено лишь наличием *Пуруши* (*sannidhimâtrena upakârin*). Ближайшая аналогия, которую мы можем вспомнить, имеется в том аристотелевском учении, что объясняет мир и его становление с точки зрения движения и желания, пробуждаемых в материи (ὕλη = *Пракрити*) *нусом* (νοῦς), или «неподвижным двигателем». *Пракрити*, как таковая, рассматривается как равновесие трех сил (т.н. *гуны*, о которых мы скажем позже). «Отражение» *Пуруши* в *Пракрити* разрушает это равновесие, и благодаря силе оплодотворяющего действия оно вызывает движение и, соответственно, развертывание *Пракрити* в мир форм и феноменов, который именуется *самсарой*. *Санкхья* также размышляет о «падшем состоянии», которое соответствует фундаментальному понятию, встречающемуся и в индуистской, и в буддийской метафизике, а именно, понятию *авидья* (неведение). *Пуруша* идентифицируется со своим собственным отражением в *Пракрити*, т.н. «я, созданным из элементов» (*бхутатма*), таким образом, забывая, что это – «иное» по отношению к тому, чем он является на самом деле, то есть невозмутимым бытием, чья

[1] Этот термин обычно переводят как «философская система», но буквальное его значение «то, что может быть увидено в рамках данной точки зрения». Вообще говоря, главные индуистские «философии» не являются изолированными и замкнутыми системами, но скорее выражениями традиционной доктрины, и они различаются в строгом соответствии с той точкой зрения, которую принимают.

субстанция есть чистый свет, или «свидетелем». Бессмертная душа (*атман*) – «словно капля на лотосе. Поистине, этот [*бхутатман*] зависит от свойств *Пракрити*. Далее, из-за [этой] зависимости он приходит к ослеплению, из-за ослепления он не видит находящегося в нем великого владыку, побуждающего к действиям. Влекомый потоками свойств, оскверненный и нестойкий, колеблющийся, обеспокоенный, алчущий и возбужденный, он впадает в самомнение [*abhimâno ahamakârah*]. «Я – он», «Это – мое» – думая так, он связывает сам себя [*badhmâtî âtamanâ âtmânârn*], как птица – сетью».[1] Это главным образом касается состояния живого существа, *дживы*. *Санкхья* передала свои принципы классической йоге, указавшей путь, ведущий от *Пракрити* к реинтеграции с чистым состоянием *Пуруши*, который можно назвать «олимпийским» путем, или путем *мукти*, освобождения. Йога указала путь, способствующий обособлению сознания и «Я» (*атма* = *Пуруша*), и нейтрализации тех модификаций (*вритти*), которые сознательно полагаются чем-то своим, а не присущим другому принципу (*Пракрити*).

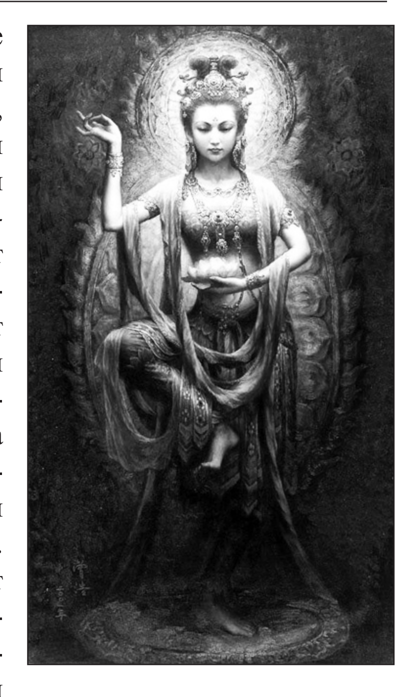
Здесь мы еще не касаемся практических приложений, но все еще имеем дело с космологическими идеями. Продолжим. *Санкхья* предлагает объяснение мира не с точки зрения чистого духа или чистой природы, неизменного бытия или становящегося бытия, но путем введения диады *Пуруша-Пракрити*. Эти два принципа связываются различными способами: после потери равновесия *гун, Пракрити*, будучи оплодотворенной отражением *Пуруши*, «становится» проявленным миром «имени» и «формы» (*нама-рупа* – классическое индуистское обозначение дифференцированной вселенной).

Тантрический синтез принимает эту парадигму и, к тому же, пересматривает ее. В отличие от системы *санкхьи*, пара *Пуруша-Пракрити* здесь более не рассматривается как вечный, из-

---

[1] Майтри-упанишада, III, 2. [Перевод приводится по: Упанишады / Пер. с санскрита, исслед., коммент. и прил. А. Я. Сыркина. – 3-е издание., испр. – М.: Вост. лит., 2003. С. 583-584 – прим. перев.]; см. Санкхьякарики, 42, 65.

начальный дуализм, но как две дифференциации, или формы *Шакти*. *Шива*, личностный бог, теперь трансформированный в безличный метафизический принцип, соотносится с *Пурушей*. *Шакти* соответствует *Пракрити*, хотя и в ограниченном смысле, т.к. она обретает роль противоположной стороны *Шивы*, то есть, спутницы и невесты бога; считается, что она также является его силой (традиционно термин *Шакти* имел значения: «сила» и «невеста»). Как и в *санкхье*, *Шива* имеет атрибуты «бытия» и неизменности, и природу *атмана*, или сознательного принципа. Со своей стороны *Шакти* охватывает характеристики движения и изменчивости. Она есть источник производительной активности, порождения и оживления. Если *санкхья* говорила об «отражении» и «действии», исходя из чистого наличия, то в тантрическом синтезе идея «оплодотворения» стала общепринятой: союз *Шивы* и *Шакти*, как полагают, создает вселенную с ее статическим и динамическим компонентами, и с ее нематериальной/сознательной и материальной/бессознательной формами. Введение пурушического, или шиваитского начала, опровергает заблуждение о том, что якобы крайняя версия шактизма говорит о проявленном мире как результате неконтролируемого взрыва недифференцированной, изначальной энергии.



Индуистская тантрическая иконография изображает различными способами истинные характеристики этих двух принципов. Во-первых, можно вспомнить образ танца *Шакти* на рас-

пластавшемся и неподвижном теле *Шивы*. В данном примере неподвижность говорит о неизменности мужского принципа. Согласно канонам индуистского религиозного искусства, его большой рост указывает на превосходящий онтологический статус, которым он пользуется относительно *Шакти*, что находится в движении. Во-вторых, можно припомнить символизм союза *Шакти* и *Шивы* (а также эквивалентных божеств в индуистском и тибетском пантеонах) в *випарита майтхуне*, т.е. сексуальной позиции, в которой мужчина сидит неподвижно, а женщина, обвивая его своими ногами, волнообразно двигается на нем. Мы можем заметить в этом отношении, что западные «активистские» постулаты являются инверсией традиционной идеи, согласно которой подлинный мужской принцип характеризуется «бытием». Этот принцип не является активным, т.к. является суверенным и способным производить действие без вовлеченности в него. Таким образом, все, что связано с действием, динамизмом и развитием, в силу своей несамодостаточности, попадает под эгиду женского начала, природы, или *Пракрити*, а не духа, *атмана*, или *Пуруши*. Здесь активная неподвижность противостоит пассивной активности. Активистский западный мир забыл эти истины, и поэтому находится в невежестве относительно смысла подлинной вирильности.

В период, когда тантризм развивал учение о метафизической паре, *Веданта* была уже в целом сформулирована Шанкарой в довольно крайнем выражении. Ранее мы упоминали это в контексте тантрической критики ведантийской версии монизма. Следуя примеру *Упанишад*, Шанкара неумолимо отстаивал, что то, что изменяется и различается (*калатрайя-саттва*) не может быть названо реальным. Учитывая, что наше восприятие мира не то же самое, что у *Ниргуна-Брахмана*, т.е. абсолютно чистого, безличного, и обособленного *Пуруши*, и, принимая во внимание, что мы живем в ограниченном, относительном и постоянно меняющемся мире, Шанкара заключает, как мы видели, что такой мир есть не что иное, как иллюзия и ложь. В

результате этого объяснения, однако, проблема не разрешается, но скорее перекраивается в иных выражениях, т.к. мы все еще должны объяснять источник этой видимости, или фикции, а также то, каким образом она появилась. Итак, Шанкара вводит понятие *майи*, которая становится причиной затемнения обособленного *Ниргуна-Брахмана* и его появления в качестве *Сагуна-Брахмана*. Последний понимается как манифестация *Брахмана* и его разворачивание в мир форм и относительных существ с *Ишварой*, личностным, теистическим богом во главе. *Майя* рассматривается как нечто, что не может быть исследовано или понято; она загадочна (*анирвачья*) и за гранью воображения. Последователи *Веданты* утверждают, что нельзя сказать, что она есть (так как *майя* – нечистое бытие), и что ее нет (так как она действует и прорастает в обыденном опыте), а также, что она существует и в то же время не существует. *Майя* остается тайной, чем-то в высшей степени иррациональным. Очевидно, Шанкара отрицал какие-либо отношения между *Брахманом* и *майей*.

Все это лишь определяет, нежели решает, главную трудность, с которой сталкивается радикальный монизм *Веданты*. Дилемму нельзя решить, покидая сферу онтологии, чтобы прибегнуть к идее «различных точек зрения». В Древней Греции Парменид, который был заинтересован в защите понятия чистого бытия, сформулировал теорию двухсторонней истины. Он противопоставлял истине, характерной для строгого мышления (νοῦς), согласно которой «есть только бытие», истину, свойственную мнению (δόξα), относящуюся к становлению и природе, хотя и отрицал наличие у последних («в соответствии с законом») статуса «бытия». Подобно этому, Шанкара противопоставляет мирскую, эмпирическую точку зрения (*вьявахарика*) абсолютной (*парамартхика*). Согласно последней, *майя* не существует. Это означает лицезрение по достижении просветляющего знания, от которого эта точка зрения зависит, исчезновения *майи*, подобно туману или миражу. С этого момента ее уже не нужно

объяснять. *Майя* – лишь продукт неведения (*авидья*), проекция неведения на вечное и неизменное бытие.

Но даже теперь проблема остается нерешенной, т.к. мы должны спросить, как, вообще говоря, появляются неведение и относительные точки зрения. Мы бы смогли найти решение, если бы действовали в контексте креационистской теологии, характерной для таких религий, как христианство и ислам. Поскольку теистические религии постулируют существование сотворенных существ, которые некоторым образом отделены от Бога, их Принципа, и поэтому не тождественны Ему (= *creatio per iatum*: как это может быть понято, по-видимому, является загадкой, но это другой вопрос), мы могли бы приписать им относительную точку зрения, появляющуюся как следствие *майи*. К сожалению, в монизме *Веданты* нет места для подобных идей. Его важнейший принцип – «Он (*Брахман*) не имеет второго», то есть, нет ничего за его пределами, нет даже созданных существ, то есть субъектов неведения и восприятия мира в соответствии с иллюзией *майи*. Если мы сохраняем *адвайта* монизм *Веданты*, нам, таким образом, приходится заключить, что *майя*, в своей иррациональной и подобной миражу природе, могла загадочным образом появиться внутри самого *Брахмана* (так как кроме него ничего другого не существует). Это единственный выход, но посредством него радикальный ведантийский монизм фатально разбивается.

Нижеследующее представляет собой дальнейшую тантрическую критику. В определенном смысле можно сказать, что мир не абсолютно «реален» и что *майя*, его источник, не полностью нереальна. Можно назвать нереальным сон, но не силу, что его порождает. Если *майя* нереальна, откуда появляется *самсара*, то есть, конечный и постоянно изменяющийся мир? Кто-то сказал: «Если даже *майя* нереальна, *самсара* становится реальной». Это значит, что нереальность и случайность феноменов и становления – *самсара* – может быть доказана только в том случае, если будет с успехом продемонстрировано, что они не суще-

ствуют сами по себе, но имеют своим источником и причиной существования высшую силу. Если отвергнуть наличие этой силы, то никаким иным способом идея случайности и нереальности *самсары* не сможет быть сохранена. В таком случае, *самсару* нужно понимать как внешнюю и автономную реальность, тем самым ограничивая и видоизменяя высший принцип. Согласно тантре, единственное решение проблемы заключается в соотнесении *майи* с силой, или *Шакти*. Как об альтернативе ведантийской загадочной *майи*, тантры говорят о *майя-шакти*, которая является манифестацией высшей *Шакти* или *Парашакти*. Они даже привлекают альтернативное значение термина «*майя*», а именно, «магическая» (так, *майя-йога* относится к особому виду йоги, что преследует магические цели). В данном контексте термин указывает на творческое искусство, порождающее реальные результаты, а не на искусство, создающее трюки, свойственные иллюзионистам и фокусникам. Раз *майя* сводится к *майя-шакти*, нет больше необходимости отвергать эмпирическую реальность и рассматривать все как иллюзию.[1] В своей свободе, и благодаря своей «игривости», *Шакти* создает мир *самсары* и обнаруживает себя в нем. Таким образом, единство с высшим принципом сохраняется.

Можно справедливо заметить: «Что касается формирования концепта Божества, которому поклоняются, идея *Шакти*, или могущества, является для почитателя более надежным гидом, нежели неопределенная идея *атмана* [духа]. Очень сложно для не имеющих никакой веры в *Шакти* следовать «Одному без другого» сквозь физический план к духовному плану существования, т.к. нет никакого ощутимого звена для сцепления этих планов. Но почитатель *Шакти* не должен преодолевать подобную трудность. На всех планах существования он находит одну всепроникающую силу. Это формулируется в тантрах: «О *Дэви*! Без знания *Шакти*, *мукти* [освобождение] – лишь насмешка!» А также: «Проблема состоит не в том, чтобы признавать, либо

[1] Тантрататтва, I, 206, 281, 295-296.

отрицать то, что всевозможные вещи «нереальны», в том, до какой степени мы можем считать былинку или травинку «нереальной» (т.е., не существующей самой по себе, что предполагает стоящую над ней силу)?»[1] Все существующее не прекращает существовать по чьей-то прихоти или намерению. Сила действия разубедила бы кого угодно гнаться за подобными фантазиями: «До тех пор пока *Брахман* не воспринимается повсюду, и пока цепи законов природы не разрушены, а отличие между я и не-я не уничтожено, конкретное живое существо [*джива*] будет подвергать сомнению реальность этой дуалистической вселенной и называть ее ложью, сном и т.д. Очевидно, действенность *кармы*, то есть, силы действия, будет принуждать *дживу* верить в нее, вопреки его или ее воле».[2]

Умозрительный тантризм, который не принимает креационистскую позицию, развивал метафизику, пригодную для *садхаки*, для того, кто предает себя пути духовной реализации. Эта метафизика преодолевает дуализм *Пуруши* и *Пракрити санкхьи*, так же, как и дуализм *Брахмана* и *майи*, который *Веданта* безуспешно пытается устранить. В данном случае, дуализм заменяется парой, свойственной каждой свободной манифестации. Таким образом, можно говорить об «имманентной трансцендентности», соответствующей *Шиве*, или точнее, шиваитской форме высшего Принципа. Именно здесь все силы, обнаруженные в реальности, прекращают свою активность, и именно здесь они находят свой центр и опору. Также говорится, что *Шива* – «тот, кто является нагим» (*дигамбарам*, то есть, свободный от ограничений) и в то же время он является «тем, чье тело заполняет всю вселенную». В символике, тесно связанной с тантрической этикой, *Шива* изображается как тот, кто, хотя и погружен в водоворот страстей, остается свободным от них и контролирующим их. Он является господином эротизма и, тем не менее, остается свободным от вожделения. Несмотря на то,

[1] Тантрататтва, I, 225.

[2] Ibid., I, 227.

что он всегда связан с разнообразными формами, энергиями и силами (*шакти*), он вечно свободен, неуязвим и лишен атрибутов.[1] Элементы, которые в космической игре высшей *Шакти* кажутся различными, тем не менее, не влияют на характерное единство аспекта *Шивы*.[2] Даже то, что является конечным и бессознательным, происходит из сознательного как побочный результат *майя-шакти*, которая не бессознательна в своей сущности.[3] Важно отметить, что конечность больше не составляет проблемы, когда она связывается с силой, ее определяющей.

* * *

Эта ситуация может быть дополнительно прояснена, если мы рассмотрим смысл манифестации *Шакти* и «движений», посредством которых она себя обнаруживает.

В то время как конкретная сила может быть сосредоточена только в том или ином объекте, у высшей силы *Шакти* для обнаружения есть только она сама, т.к. за ее пределами, по определению, ничего другого не существует. Тантра говорит: «Вы являетесь своим собственным местом рождения; в себе и для себя вы становитесь проявленными».

Это проявление, однако, предполагает «исхождение из» (*прасара*), центробежное движение, «ухода от» состояния статической устойчивости и «само-выступление». Это соответствует первому движению, происходящему в женской субстанции посредством оплодотворяющего действия неподвижного *Шивы*, или *Пуруши*. Кстати, в метафизике Аристотеля его аналогом является то, что отвечает за пробуждение бесформенной силы «природы». В этом отношении тексты говорят о «смотрении вовне» (*бахирмукхи*), а также рассматривают этот процесс как освобождение и проекцию *Шакти* в виде *камарупини-шакти*, страсти, или первичного вожделения, или космогонического эроса, устремленного к созданию объекта, чтобы наслаждать-

[1] Тантрататтва, II, 170-171.

[2] Каулавали-тантра, XI, 12.

[3] Тантрататтва, I, 281.

ся им. Это также *майя-шакти*, магическая сила Бога, которая кончает тем, что заставляет появляться формы и объекты так, как будто они существуют сами по себе, чтобы слиться с ними в наслаждении. Эта фаза называется *правритти-марга*, путь детерминаций, конечных форм (*вритти*), которые порождаются и ассимилируются *Шакти*. В этой «нисходящей» фазе функция *Шакти*, согласно тантре, однако, заключается в отрицании: *nishedha vyapârarûpa shakti*.[1] На самом деле проявленные формы являются лишь частичными формами и возможностями непроявленного принципа, покоящегося в самом себе. Также говорится о том, что *майя-шакти* – «сила, которая измеряет» (*mîyate amena iti mâyâ*), поскольку она создает ограничения и размежевания, соответствующие различным существам и различным формам существования. Неведение, или *авидья*, внутренне присуще силе, т.к. оно является «смотрением вовне» (*бахирмукхи*), созерцающим отличное от субъекта познания.[2] Это характерно для движения желания и ложных отождествлений процесса объективации.

Этот процесс, в конце концов, подходит к концу. После нисходящей фазы манифестации осуществляется восходящая. Так цикл завершается. Сила должна в итоге познать себя во всем, что является дифференцированным, превращенным посредством *майя-шакти* в объект, в «другое». Этот процесс также должен реализоваться как господство, т.к. шиваитское начало должно вновь стать доминирующим над чистым шактистским началом и возвратить его к себе, со всеми его порождениями. Вслед за центробежным движением появляется центростремительное; то есть, внутренняя обособленность (*нивритти-марга*) следует за «смотрением вовне» (*правритти-марга*), которое характеризовалось страстной привязанностью к тем объектам, что порождены магией *майя-шакти*. В первой фазе *Шакти* доминирует над *Шивой* и почти трансформирует его в свою соб-

[1] Йогараджа, 4.

[2] Тантрататтва, I, 312.

ственную природу. Теперь наоборот – *Шива* берет под контроль *Шакти* и преобразует ее в свою природу, пока не достигается абсолютное, прозрачное единство. Индуистские тантры северной школы передали это представление в следующих словах: «*Шакти* подобна чистому зеркалу, посредством которого *Шива* воспринимает себя» (*sivarûpa vimarsha nirmalâdarsa*).[1] Это походит на гегелевское понятие «абсолютного духа», который сначала существует «сам в себе», затем становится объектом по отношению к себе, и в конечном итоге приходит к познанию себя в объективных формах, что существуют «в себе и для себя». Это также напоминает нам аналогичные схемы, встречающиеся в западных идеалистических философиях, особенно если мы примем во внимание, что́ говорит – комментарий на вышеупомянутый текст о «я», или «я-йности», в трансцендентальном смысле – *aham ityr evamrupam jñ̃ânat* – или о том, как возможно достичь сущности высшего опыта через посредничество *Шакти.* Та же идея выражается благодаря обычному анализу слова «я», *ахам*. Первая буква в санскритском алфавите, *А*, представляет *Шакти*. Последняя буква, *Ха*, представляет *Шиву*. Формула манифестации не заключается только в *А* или в *Ха*, но в *А + Ха*, *ахам*, то есть «я», в смысле активной самоидентификации, достигнутой посредством *Шакти*, как будто с помощью зеркала. «Я» (*ахам-атмика*) является, таким образом, высшим словом, включающим в себя все феномены и вселенную целиком, которая в учении о *мантре* (*мантра-шастра*, см. главу VIII) символизируется буквами, расположенными между *А* и *Ха*.[2] Подобно этому, в тибетском буддизме разнообразные силы

[1] Камакалавиласа-тантра, 2. Комментарий гласит: «Верховный Господь, созерцая свою собственную Шакти (сватмашакти), которая находится внутри него (свадхинабхута), познал свою природу как «Я есть все» (парипурно’хам)».

[2] *Камакалавиласа-тантра*, комментарий к стихам 3-4 (сс. 8-10) «Она, Высшая *Шакти*, обладает одновременно формами и семени, и проростка, проявляющих Себя одновременно *Шивы* и *Шакти*. Тончайшая из тончайшего, Она содержится в буквах алфавита – от первой и до последней. Когда скопление солнцеподобных лучей сияния *Парама-Шивы*

манифестации соотносятся с различными частями сакрального священного слога *ХУМ*, который на тибетском также означает «я». В этом заключается смысл космического акта *Парашакти*, в результате которого обнаруживается мир форм и конечных существ. Движение стремится к тому состоянию, когда «дуализм исчезает в единстве, лишь для того, чтобы снова развернуться в дуалистическую игру»[1]. В этом движении «*Брахман*, который является совершенным сознанием [мы касаемся здесь тантрической версии активного *Брахмана*], порождает мир в форме *майи*, состоящей из качеств (*гун*), и затем становится на сторону отдельного живого существа (*дживы*) для того, чтобы завершить свою космическую игру».[2] Тот же самый принцип, что достигает высшего опыта «смотрения внутрь», воспринимает мир как *самсару* посредством «смотрения вовне».[3]

Что касается различных периодов, в которые происходит манифестация, устанавливается взаимосвязь между ними и учением о двух путях: правой руки и левой руки. Созидательный и производящий аспект космического развития символизируется правой рукой, белым цветом и двумя богинями, *Умой* и *Гаури* (в которых *Шакти* появляется как *Пракашатмика*, «Та, которая есть свет и проявление»). Второй аспект обращения и возвращения (*exitus, reditus*)[4] символизируется левой рукой, черным цветом и темными, «разрушительными» богинями *Дургой* и *Кали*. Согласно «*Махакала-тантре*», когда левая и правая руки находятся в равновесии, мы переживаем *самсару*, но когда левая рука превалирует, мы обретаем освобождение.

отражается обратно от «зеркала проявления» (*вимарша-шакти*), то на той стене Сознания появляется великая сияющая точка-семя как отражение Его собственного Сияния» (*Камакалавиласа-тантра*, 9 / *Каула-тантра-санграха. Антология текстов индуистской тантры*. – М.: Старклайт, 2004. С. 147) – *прим. перев.*; *Прапанчасара-тантра*, IV, 21; I, 86-95.

[1] *Шричакрасамбхара-тантра*, с. 7.

[2] *Тантрататтва,* I, 312.

[3] B.K. Majûmdar, Introduzione ai Tantratattva, vol II, pp. XXVII, CXIX.

[4] С лат. «исход», «возвращение» - *прим. перев.*

Дальнейшее истолкование роли *Кали* можно выявить на основе народной иконографии. *Кали* предстает черной и обнаженной, одетой лишь в ожерелье из пятидесяти отрубленных голов. В этом аспекте богиня является *Шакти Шивы*, т.е. его силой активной трансцендентности. Черный цвет указывает на превосходство над любой проявленной и видимой вещью. Согласно одной из этимологий, ее имя – «*Кали*», поскольку она поглощает время (*кала*), «становление» и «развитие», которые конституируют закон самсарического существования.[1] Ее нагота символизирует ее свободное от форм бытие. Пятьдесят голов на ее шее (которые в народной мифологии принадлежат убитым демонам) соответствуют пятидесяти буквам санскритского алфавита, символизирующим, в свою очередь, различные космические силы, управляющие манифестацией (*матрика*, греческим эквивалентом которых являются λόγοι σπερματικοί[2]). Головы указывают на эти силы, т.к. они отрываются от своей элементарной природы, свойственной нисходящей фазе. Таким образом, если функцией *майя-шакти* в тантре является отрицание, то функцией *Кали*, в рассмотренной форме *Махакали*, можно сказать, является «отрицание отрицания». Здесь мы становимся свидетелями саморазрушающей и самотрансцендирующей ориентации силы, которая в тантризме играет значительную роль, особенно в контексте практик и ритуалов пути левой руки.

Осталось подчеркнуть весьма важный момент. «Разрушение» и «трансцендирование» следует рассматривать главным образом касательно, во-первых, выхода за пределы проявленных и обусловленных форм, и, во-вторых, избавления от привычки идентифицировать себя с внешними формами, человеческими или космическими. Обсуждаемое здесь «разрушение» касается начал «страсти» и «порабощающей очарованности собой». То, что на практике и на индивидуальном уровне такой

[1] Камакалавиласа-тантра, комментарий к стихам 1 и 5.

[2] Греч. сперматические логосы – *прим. перев.*

подход может в итоге потребовать разрыва взаимоотношений и личных привязанностей, является вторичным. Когда мы говорим о процессе разрушения, действующем в полиморфном мире природы, нам не следует путать его с атрибутами *Кали*, т.к. они служат трансцендентной цели поднятия «вверх» и за пределы (это, кстати, является этимологией латинского слова *трансцендентность*). Вот почему в тантрическом гимне *Кали* изображается в той особой форме *Шакти*, в которой она возвращает то, что произвела;[1] а термином, используемым для описания ее действия, является *вишвасамгхера*; в нем по существу раскрывается могущество (*шакти*) *Шивы*.

Традиционная индуистская космология знала теорию эманации и обратного поглощения (*пралайя*) миров, которые подчиняются циклическим законам. Эту теорию не следует путать с тем, что обсуждалось ранее. Неуместно говорить о двух «периодах», временах, или фазах, если эти термины интерпретируется в темпоральном смысле, как если бы они были следующими друг за другом стадиями во временном ряду. Во втором периоде мы все еще не находим уничтожения или дезинтеграции текущего порядка. То, что мы обнаруживаем, есть всего лишь смена полярности и восприятие бытия как чего-то «бесформенного, но все же наделенного формами» (как говорит «*Тантра Великого Освобождения*»[2]) и как «являющегося одновременно с формами и без форм» (*рупарупапракаша*), как утверждает «*Тантрасара*». Под эгидой *Шакти*, которая теперь возводится к своему принципу и реализует этот принцип, «мир и *самсара* остаются и становятся действительным местом, где может состояться освобождение», в соответствии с формулировкой «*Куларнава-тантры*» (*tokshaate samsarah*). Так, тантризм согласуется с высшей и парадоксальной истиной буддизма *Махаяны*, в соответствии с которой *нирвана* и *самсара* совпадают, что достигается, согласно *дзэн*, в опыте *сатори*.

---

[1] *Карпурадистотрам*, комментарий к стиху 12.

[2] *Маханирвана-тантра,* IV, 34.



В данном случае необходимо добавить пару замечаний, взятых из традиции *Упанишад*, в надежде, что они прольют свет на то, что мы до сих пор излагали.

Давайте примем за точку отсчета *атман*, или духовное «я». *Упанишады* упоминают четыре возможных состояния, или «места» «я», в соответствии с манифестацией. В первом, которое заключается в сознании, переживаемом во время бодрствования, *вайшванара*, мир показывается своей внешней стороной. Во втором, он воспринимается в виде производительных *шакти*, *тайджаса*. Этот опыт станет возможным, только если возвысить «я», все еще действующее на уровне сознания, до «сверхсознательного» измерения, что в жизни обычных людей соответствует хаотической жизни сновидений. В третьей состоянии, *праджня*, мир этих энергий обнаруживается как «единое»; он воспринимается в состоянии своего единства, и персонифицируется *Ишварой* на религиозном уровне. Эта ступень достигается тогда, когда «я» погружается в предельные глубины; обычные люди переживают это как сон без сновидений. Закон причины и следствия относится только к первым двум ступеням; на третьей ступени существуют лишь принципы в форме чистых причин. Заключительной является четвертая ступень, называемая *турия* («четвертое»).

Мы говорим неподходящим образом «четвертая», т.к. она следует за тремя другими с точки зрения *садханы* и *йоги*. С точки зрения онтологии, эта ступень включает и превосходит предыдущие три. Это уровень «Я», где, согласно процитированному выше тексту, мир манифестаций поглощается. При описании состояния *турия*, *Упанишады* говорят об «уничтожении всего феноменального мира», «пожирании» самого *Ишвары*, о «самосущем бытии», которое находится за пределами как «смотрения вовне», так и «смотрения внутрь», или двух «периодов», о которых мы говорили выше.[1]

Другое замечание находится в «*Нрисимха-уттара-тапанийя-упанишаде*». На первом этапе *атман*, «единый» и единственный существует как «содержание», *ати*, или погружается в материал своего опыта. Это, с тантрической точки зрения, соответствует функции *майя-шакти*. На второй ступени *атман* существует как *аньятри*, или как «тот, который утверждает»: *атман* «утверждает этот мир, даря ему свое бытие; он утверждает его Я [как Я мира], поскольку мир безличен». Имеется и иное описание этой ступени: «Он говорит да (*ом*) целому миру», таким образом «даруя миру субстанцию, который не имеет таковой». Таким образом, внешняя реальность видится как проекция реальности духовного принципа, который «утверждает» мир и который говорит всему миру «да». На третьей ступени опыт есть простое *ануджня*, т.е. чистое утверждение, без объекта и без личности, которая утверждает. Эта сила затем преодолевается, и далее следует высшая стадия, ориентированная на саму себя, называемая *авикальпа*. Здесь *атман* «знает и не знает». Он «не знает» в том случае, если под знанием понимается знание чего-то объективного, то есть «чего-то иного», тогда как *знание* в данном контексте относится к чему-то «простому», *анубхути*. «*Атман* отличен и не отличен от становления». Сам он пребывает «во всех формах бытия, которые кажутся отлич-

[1] Мандукья-упанишада, I, i, 2-5; II, 11; II, 13. См. также Майтраяни-упанишада, VII, 11, 7-8.

ными от него». Отсюда следует идея, которая идентична идее «совершенного знания» (*праджняпарамита*) буддизма Махаяны: «Поистине, нет ни исчезновения, ни становления. Нет того, кто сковывает, или кто действует, или кто нуждается в освобождении, или кто освобождается».[1]

В мире, за пределами этой высокой метафизики, нижняя точка нисходящего, или экстраверсивного, процесса представлена материальной объективностью этого мира, физической «материей». В материи конденсируется крайняя форма «мысли о Другом». И «*Чхандогья-упанишада*», и «*Гандхарва-тантра*» говорят о самогипнотической и магической силе, при помощи которой мысль об объекте порождает свой объект и трансформируется в этот объект. Сознание, мысля «Другое», то есть, отличную реальность, и, следуя закону желания, в итоге порождает «Другое» и становится им. Материя, таким образом, является опытом и символом самоидентификации, доведенной до своей крайности. Лишь «неведение», вытекающее из желания и самоидентификации (*майя-шакти* как *камарупини*), что имеет место во время фазы направленности вовне, делает «природу» актуальной в ее видимой реальности. На Западе Мейстер Экхарт писал, что даже камень является Богом, разве что не знает об этом, и что его незнание этого (или незнание самого Бога, который находится в нем = *авидья*), определенно, является причиной того, что он – камень.[2] Это также имеет место в особой фазе манифестации, в которой господствует *Шакти*: природа тогда воспринимается не как самосущая реальность, но как магическое и космическое соучастие в идее, в состоянии существа. Мы не могли бы воспринять природу так, как мы ее воспринимаем, если бы в ней не действовала функция, аналогичная той, которая действует в нашем существе: *майя-шакти*.

За пределами природы, ступени восходящего процесса – которые соответствуют уровням пробужденности и знания (*видья*

---

[1] Нрисимха-уттара-тапанийя-упанишада, 2,8,9 (текст опубликован в: Deussen, Sechzig Upanishaden, 3d ed. (Leipzig, 1921).

[2] Meister *Eckharts, Schriften und Predigten, ed. Büttner, v. 1, p. 135.*

[противоположность *авидьи*]) – отражаются в иерархии существ в виде объективаций и космических символов. После того, как эти существа преодолевают темные страсти материи и низшую демоническую и подчеловеческую природу, они пробуждаются в формах, вдохновляемых все более сознательной и свободной жизнью. Соответствующий предел – состояние, в котором дух более не существует в форме объекта, или «Другого» (в виде «инаковости»), но сам по себе (*атмасварупин*). В нем *Шакти*, вместо того, чтобы быть сковывающим принципом и магической *майей*, проявляет себя как *Тара*, «та, что освобождает». Благодаря ей, даже то, что казалось несовершенным и ограниченным, теперь предстает как совершенное и абсолютное.[1]

С имманентной точки зрения, восприятие в терминах природы и материи того, что, говоря метафизически, соответствует ряду состояний одной-единственной духовной реальности, зависит от степени *авидьи* каждого индивидуума. Ее конституирует в нем действие *майя-шакти*. Однако, *Шива*, субъект и господин этой функции, пребывает как принцип в каждом. Он – та же самая высшая сила, что воспринимается в каждом данном аспекте космической игры, и он является таким, каким пожелает.[2] Человек же способен лишь оставаться пассивным относительно *майя-шакти* и неспособным подчинить и свести ее к своему принципу. Это является единственной причиной того, почему

[1] Тантрататтва, I, 280.

[2] Тантрататтва, I, 293, 294: «Наш Брахман – иная, весьма отличная от эксклюзивного Брахмана арьяcтры (т.е. брахманистской доктрины), вещь. В небе, как в аду, в добродетели, как во грехе, в желании, как в его разрушении, в добре, как во зле, в творении, как в диссолюции. Одно и то же везде: в сознании, в бессознательном, и во всевозможной игре двух. Он – это то, что является причиной рабства, и то, что в свою очередь, дарует освобождение». Тантрататтва, I, 276: «В этом дуалистическом мире, со всем его многообразием имен и форм, отец, мать, брат, сестра, жена, сын, дочь, ты и я, неподвижные и движущиеся вещи, насекомые, мухи, и другие имена и формы, которые мы видим, все являются только Парабрахманом, проявляющим себя в различных формах, таких формах, что обусловлены изменением майи, и в действительности, есть ничто иное как манифестация Парабрахмана».

изначальная, нетронутая, свободная *Шакти* не может быть обнаруженной в каждой форме и в каждом аспекте реальности, а также, почему мир не воспринимается как освобождение, согласно формулировке «*Куларнава-тантры*» и высшей истине буддизма *Махаяны*.

Если говорить более конкретно, особое столкновение, или динамическая связь, *майя-шакти* и *Шива-Шакти* должно быть признано для каждой формы и каждого существа вселенной. Предельный синтез можно сравнить с пламенем, который, после уничтожения материи, из которой он был зажжен, в конечном итоге становится чистой энергией, или чистым актом. Что касается этого синтеза, то каждое конкретное конечное существование характеризуется некоторым несоответствием двух принципов и различной степенью могущества. Согласно тантрической метафизике, материальность, бессознательность, обусловленные существа и *майя* (в ведантийском смысле этого слова) имеют своим источником эти различные степени. В каждом конечном существе две изначальные формы *Парашакти* (мужская и женская; *Шива*, который есть «знание», и *Шакти*, которая есть «неведение»; центробежное и центростремительное движения) находятся в различных соотношениях и «дозах». Согласно этой точке зрения, любую силу, находящуюся в существе, которое еще не актуализировало форму *Шивы*, называют *Шакти*. *Шива*, или *Шива-Шакти*, наоборот, идентифицируется со всем, что является единым, преображенным, прозрачным и светящимся. Говоря точнее, материя, тело и душа соответствуют первой, *атман* – второму. В любом случае, тантризм их рассматривает просто как две различные манифестации одного и того же принципа, одной и той же реальности.

Поскольку единство *Шивы* и *Шакти* в обоих состояниях существования не совершенно и не абсолютно, как на уровне, достигаемом путем высшего синтеза, дух, следовательно, переживает свою собственную силу как *Шакти* и как *майя-шакти*, или как нечто отличное, даже как фантом внешнего мира. Природа

конечных существ заключается в том, чтобы быть во власти *Шакти*, а не доминировать над ней. Согласно тантрам, различие между *Ишварой* (индуистское соответствие теистического Бога), или *Шивой*, и ограниченным живым существом, *дживой*, заключается в том, что, несмотря на то, что их обоих объединяет *майя*, и они являются метафизически одним и тем же, первый доминирует над *майей*, а последний контролируется ею.[1]

Подытоживая то, что было рассмотрено в этой главе, можно заключить, что тантры стремятся примирить трансцендентную истину, а именно, монизм, или учение *Упанишад* о недвойственности (*адвайта*), с истиной, характерной для дуалистического и конкретного опыта каждого живого существа.[2] Это примирение осуществляется путем рассмотрения *Брахмана* как актуального единства *Шивы* и *Шакти*, которые являются двумя принципами, заменяющими *Пурушу* и *Пракрити санкхьи*. Понятие *Шакти* становится посредником между я и не-я, обусловленным и необусловленным, сознательным духом и природой, умом и телом (φύσις), волей и действительностью. Это понятие привносит явно антитетические принципы в высшее трансцендентальное единство, реализация которого предлагается человеку как реальная возможность. В «*Куларнава-тантре*» (I, 110) *Парашакти* говорит: «В мире одни предпочитают недуалистическое знание (*адвайтавада*), другие – дуалистическое (*двайтавада*), но те, кто познал мою истину, вышли за пределы дуализма и недуализма (*двайтадвайтавиварджита*)»; мы можем снова напомнить слова автора «*Тантрататтвы*»: «Понятие силы необходимо для того, чтобы заниматься *садханой*, оно – гид более безопасный, чем туманная идея духа (*атмана*)». Очень трудно для тех, кто не верит в *Шакти*, постичь идею традиционного учения (*шрути*) «Одного без другого» одновременно и в физической и в духовной плоскостях, т.к. нет (для них) подлинного

---

[1] Тантрататтва, I, 173-174; Куларнава-тантра, IX, 42: «Джива есть Шива и Шива есть Джива, различие заключается в том, что одна связана, а другой нет».

[2] *Тантрататтва*, I, 83, 85-87.

соединения двух порядков. Но для *шакты* (адепта шактизма) не нужно бороться с этой трудностью. Поэтому в тантре говорится: «О *Дэви*! Без знания *Шакти*, освобождение – лишь насмешка!»[1]

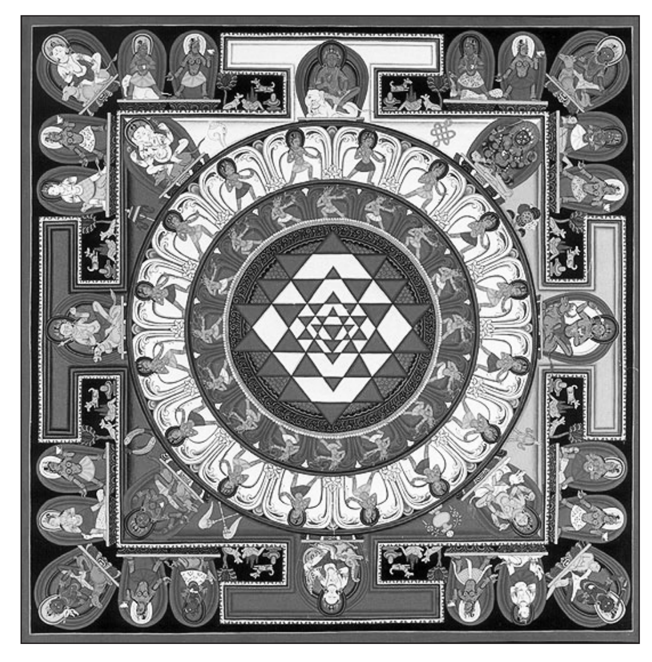
Доктрина таттв: человеческое состояние

Помимо основной концепции манифестации, умозрительный тантризм придерживается доктрины *таттв*, которую он в основном заимствовал у систем *санкхьи* и *Веданты*. Термин *таттва* имеет различные значения. В настоящем контексте его можно перевести как «принцип» или «элемент». Сложная для понимания доктрина *таттв* касается различных артикуляций манифестации. Мы считаем, что необходимо разъяснить это учение, поскольку тантризм истолковывает строение человека и его опыт в соответствии с ним. «Доктрина элементов» также играет ключевую роль в практике (*садхане*) и в йоге.

С одной стороны, с точки зрения онтологии, *таттвы* есть принципы природы. С другой – они являются состояниями, или формами опыта. Что касается их «развертывания», мы должны повторить то, что было сказано нами относительно двух больших «периодов» манифестации, а именно, что идею развития во времени следует отбросить, т.к. темпоральное измерение появляется и устанавливается лишь на более позднем уровне развертывания *таттв*. Весь процесс включает стадии, свободные от временных ограничений, а также стадии, в которых время не имеет своего обычного значения: «Когда мы говорим о порядке развертывания возможностей манифестации, – как точно заметил Р. Генон,[2] – или о порядке, в котором должны перечисляться элементы, соотносящиеся с различными фазами этого развития, нужно особо подчеркнуть, что такой порядок предполагает чисто *логическую* последовательность, обозначая, кроме того, реальную онтологическую связь, и что здесь не может быть и

[1] Тантрататтва, p. XXVI.

[2] R. Guénon, L'Homme et son devenir selon le Vedanta, París, 1947, p. 63.



речи ни о какой *темпоральной* последовательности. На самом деле, развертывание во времени относится только к особому условию существования, одному из тех, что определяют область, в которой заключено человеческое состояние; и существует неопределенное множество других модусов развития в равной степени возможных и в равной степени включенных в универсальную манифестацию». Современный тантрический *пандит* П. Н. Мукхопадхьяя уподобил деятельность *таттв* различным «секциям» целого; они существуют одновременно как иерархия функций, которые трансформируются друг в друга.

Стоит снова подчеркнуть относительность временного закона, который появляется только на определенной стадии таттвического развертывания, поскольку эта относительность позволяет нам разрешить различные философские проблемы. Например, она делает неактуальным вопрос о том, как может произойти переход *предсуществующего* Абсолюта в сферу ко-

нечности, поскольку Абсолют не существует в пространственно-временном смысле, его не было «до». С другой стороны, абсурдно размещать Абсолют в «конце» временной последовательности (различных степеней процесса реализации). На самсарическом уровне, где впервые появляется время, оно по своей природе неограниченно, лишено конца. Так, буддизм может заявить, что никакой непрерывный естественный процесс никогда не приведет к концу мира (= освобождению). Таким образом, буддийский реализм отбрасывает всякие «эволюционистские» фантазии. Абсолюта нельзя достигнуть, следуя горизонтальным путем, но лишь следуя вневременным вертикальным путем и выходя за пределы темпорального состояния, характеризуемого понятиями «до» и «после». И так далее…

Тантры северной школы (*Кашмира*) признают тридцать шесть *таттв*, которые делятся на три группы: чистые (*шуддха-таттвы*); чистые-нечистые (*шуддха-ашуддха-таттвы*); и нечистые (*ашуддха-таттвы*). Нечистота в данном случае относится к степени наличия на соответствующем уровне каждой группы «инаковости» (т.е. существует различие и восприятие чего-то как другой, отличной вещи: *идам*). Согласно этой особенности, однако, даже *шуддха-таттвы* являются так или иначе нечистыми, т.к. лишь высший синтез, строго говоря, абсолютно чист. Этот синтез не может быть включен в серию *таттв*, потому что он есть фундамент и субстанция каждой *таттвы*. Он именуется *парасамвид*, верховным знанием, которое включает в себя все, но, строго говоря, его необходимо рассматривать вне *таттв*. Этот синтез также означает состояние духа или силы, «которая наслаждается сама собой» (*сварупавишранти*), подобно знанию, содержанием которого не является нечто отличное от «Я»[1]: «имманентная и трансцендентная одновременно, из-за связи с тридцати шестью *таттвами*, одинокая сама в себе (*кевала*)».[2]

[1] *Нитьяшодашика*, 49-51; *Камакалавиласа*, комментарии к стихам 13-14.

[2] *Камакалавиласа*, 18.

С космологической точки зрения, три группы *таттв* можно сопоставить с «тремя мирами» индуистской традиции: мир не-форм (*арупа*), мир чистых форм (*рупа*) и мир материи. Миры также соотносятся с сущностным, тонким и грубым (*стхула*) состояниями манифестации. Эти группы могут также ассоциироваться с первыми тремя состояниями существования *атмана* – *вайшванара*, *тайджаса*, и *праджня* – которые мы ранее упоминали; четвертое состояние, *турия*, должно рассматриваться как полнота *парасамвид*. С точки зрения производительных *шакти*, в тантрах эти группы соотносятся с состояниями глубокого сна, сна со сновидениями и бодрствования. Когда *Шакти* пробуждается, процесс развертывается до тех пор, пока он не производит наиболее предельную форму «инаковости», состоящую в дуалистической оппозиции между я и не-я. Здесь, с онтологической точки зрения, развитие *таттв* приходит к концу. Новая последовательность, которая является точно такой же, как предыдущая, но движущаяся в обратном направлении, характеризуется отсутствием «производительности» под знаком демиургической *Шакти*, понимаемой как «желание», а также состояниями, в которых инаковость и все формы дуализма постепенно преодолеваются. Другими словами, это состояния, свойственные йогическому и инициатическому знанию, обычно достигаемые за пределами чувственных восприятий состояния бодрствования.

Мы должны теперь рассмотреть развертывание *таттв* до достижения ими уровня окончательной двойственности. Состояния сознания, которые соответствуют обратному движению, будут обсуждаться в следующих главах этой книги, касающихся практики (*садханы*), где уже не просто идет речь о модусах реальности, но об их достижении, о реализации, которой можно достичь, лишь двигаясь «против течения» и трансформируя себя самого.

а) Первые две *таттвы* после *парасамвид* – *Шива* и *Шакти*, которые являются двумя различными принципами, но на этом

уровне еще неразрывно связанными, что символизируется их сексуальным союзом. Отсюда тантрический принцип, согласно которому, «в каждой манифестации нет ни *Шивы* без *Шакти*, ни *Шакти* без *Шивы*» (*na sivah shaktirahito na shaktih sivavarjitâ*).[1] Уже не говорится об абсолютном, трансцендентном единстве двух (*парасамвид*), а об имманентном и динамическом единстве манифестации. На этом уровне мы находим принцип различия и дифференциации, в силу чего *Шива* и *Шакти* рассматриваются в виде двух различных *таттв*, как две первые *таттвы*.

б) Оплодотворенная принципом *Шивы*, *Шакти* просыпается. Это больше не то состояние, в котором неподвижное бытие из чистого света покоится в себе самом, но состояние, в котором дух становится объектом восприятия и наслаждения. Сначала пробуждение *Шакти* определенным образом предполагает отрицание бытия, в смысле бесконечного погружения в самоутверждающую и самоувлеченную субъективность. Она – изначальный корень вожделения и исходное космическое «ощущение». Она вызывает отрицание, на которое намекает тантрический принцип о том, что «функция *Шакти* есть функция отрицания». Древняя Греция знала миф о Нарциссе, который неоплатоническая традиция использовала в своей версии метафизического истолкования реальности. Нарцисс, пристально глядящий на свой образ, может символизировать отход от состояния «бытия» и аннигиляцию в самонаблюдении, самовосприятии и себялюбии (санскритский термин *нимеша*, «закрытие глаз», относится к *Шакти* в связи с ее поглощенностью восприятием себя самой). Это есть уровень третьей *таттвы*, именуемой *садакхья*, или *нада* (букв. «звук»). Здесь *нада* определяется как первое движение и как примордиальный *motus*,[2] давший начало этому первому разделению.

в) Таким образом, бытие, ставшее объектом познания, страсти и наблюдения, прекращает быть *ахам* («я») и взамен ста-

[1] *Тантралока-ахника,* III.

[2] Лат. «движение», «колебание» и т.д. – *прим. перев.*

новится *идам* («это»). Это знаменует рост элемента объективности, или «инаковости», действуя как взгляд на другое (*yastu anonyotikhah sa idam iti pratyayah*), и как *унмеша*, «открытие глаз» *Шакти*. Соответствующая *таттва – бинду-таттва*, называемая также *Ишвара-таттвой*. На религиозном плане *Ишвара*, как мы ранее отмечали, соответствует теистическому Богу, господствующему над проявленным миром. Можно справедливо описать *Ишвара-таттву*, если под «Другим» (*идам*) понимать коллективную возможность манифестации, которая заключена в тесном единстве: отсюда термин *бинду*, который буквально значит «точка». Это – безразмерная точка, заключающая в себе множественность, хотя и трансцендентальным образом (*Парабинду*, высшая точка). Один текст говорит, что на уровне этой *таттвы* мы находим «конденсацию» (*гханибхута*) силы.[1] Здесь силы манифестации образуют единство, которое является образом субстанции «я» (*ахам*) в форме *идам*, «этого». Поэтому, можно было бы провести параллель с химическим понятием «осаждения». На этом уровне «Другое» все еще пронизывается *ахам*, «я», и входит в трансцендентную «точку», то есть, в место пребывания *Ишвары*, который является владыкой манифестации.

г) Двойственность как таковая обнаруживается на следующем уровне (*садвидья*), т.к. он представляет собой развитие предыдущего состояния. Объект и субъект теперь сталкиваются друг с другом и находятся, так сказать, в полном равновесии (*саманадхикарана*). Видимо поэтому данной *таттве* иногда дается имя «чистое знание» (*шуддха-видья*), указывающее на ее прозрачность, связанную, однако, с общим принципом двойственности, и в этом заключается смысл слов: «Все это (универсум) – только моя собственная манифестация» (*sarvo tamâyat vibhavah*), что относится к «ишварическому» сознанию, в котором принцип различия (*бхедабуддхи*) еще не упразднил тождества. Здесь заканчивается серия чистых *таттв*.

[1] *Прапанчасара-тантра*, I, 4.

Далее нам бы хотелось рассмотреть получистые *таттвы*, которые включают *майя-шакти* и пять *канчук*.

д) Благодаря *майя-шакти* различие господствует над тождеством, а содержание опыта становится автономным. Прозрачность универсального «чистого знания», а также *бинду* (трансцендентальная точка, что включает в себя все возможности проявления), теперь раскалывается на три сравнительно отдельных аспекта: познающий, познаваемое и знание. *Бинду*, через диаду (*майя*), становится триадой, т.н. «тройной точкой», *трибинду*. Это – общая схема, или архетип, любого ограниченного опыта.

Раздвоение на этом уровне можно сравнить с тем, как человек стоит между двух зеркал, а каждое его движение воспроизводится в двух отдельных и все же совершенно идентичных образах. С одной стороны, мы имеем духовную серию под эгидой шиваитского принципа, с другой – реальную, или материальную, серию под водительством шактистского принципа.

Здесь необходимо вспомнить о *гунах*. Ранее мы указали, что в системе *санкхья гуны* – это три силы, конституирующие *Пракрити* и действующие в продуктах *Пракрити*. В тантрической метафизике, которая не считает *Пракрити* самосущим принципом, *гуны* приобретают иное значение. Они соответствуют различным модальностям *Шакти*, которые вступают в действие после того, как текущий процесс вышел за пределы метафизической «точки», то есть, за *Ишвара-таттву*. Три *гуны* называются *саттва*, *раджас* и *тамас*. «*Саттва*» происходит от слова *сат*, которое означает «бытие». Термин указывает на элементы, отражающие постоянную и световую природу бытия, и обычно связывается с шиваитской природой. *Тамас* же обозначает то, что имеет противоположный смысл, то есть огрубление, или автоматизм (например, пассивную статичность, чистую пассивность, силу инерции, вес, массу, ограничивающую и затемняющую силу). *Тамас* руководит всяким истощенным процессом и инертной потенциальностью. И, наконец, *раджас*, напротив,

символизирует динамизм, становление, трансформацию, изменение и экспансию; он соответствует тому, что мы обычно называем энергией, жизнью или активностью. *Раджас* может также находиться под влиянием двух других принципов. С одной стороны, когда на него влияет *саттва*, он проявляется в виде восходящей и постоянно расширяющейся силы, благодаря которой данная форма бытия становится и развивается. С другой стороны, когда он находится под влиянием *тамаса*, *раджас* предстает как сила, действующая в процессах деформации, упадка и диссолюции. Многообразие существ и форм мира происходит от динамического и константного взаимодействия трех *гун*, которые непрерывно подвергаются трансформации и изменению. Поэтому в некоторых индуистских доктринах *гуны* принимаются как отправная точка не только для науки о природе (в конечном итоге, являющейся качественной физикой, подобной той, что была выдвинута Аристотелем), но также и для классификаций типов и характеров. Различия среди существ обусловлены разными способами соотношения трех *гун*. По причине взаимодействия трех *гун* пурушический (= шиваитский) принцип предстает в проявленном мире в различных формах.

Состояние, описываемое системой *санкхья*, в котором нет более никакого становления, т.к. *гуны* находятся в полном равновесии, соответствует последней из чистых *таттв* тантрической метафизики. Эта *таттва* находится на уровне, где вся манифестация сущностно и явно включается в великую исходную точку, т.е. *парабинду*. Утрате равновесия *гунами*, которое, согласно *санкхье*, дает начало развитию мира, соответствует точка, или *бинду*, которая развивается на уровне получистых *таттв*. В завершении *таттв* этой второй группы, или в моменте, когда разделяющая функция *майи* вступает в силу, уже можно начинать распознавать две параллельные манифестации *гун* как на духовном, так и на материальном планах реальности. Иными словами, *гуны* играют активную роль как определяю-

щие силы и в ментальной сфере, и в естественном мире материи.

е) Если *трибинду* и различные проявления этой триады в порядке манифестации представляют развитие того, что синтетично, сущностно и транспарентно содержится в *бинду-таттве*, то *канчуки* в свою очередь представляют развитие и эксплицирование того, что заключено в *майя-шакти*. Как мы уже узнали, возникновение опыта *идам*, или Другого, обусловлено *майя-шакти*. Мы также рассмотрели, что инаковость обусловливает конечность, а также существование отдельных форм, т.к. она существует лишь как часть целого. Следовательно, на этом уровне то, что когда-то было объектом единого, вневременного и синхронного опыта теперь распадается на множественность, гетерогенность и последовательность. *Канчуки* являются теми трансцендентальными силами, что контролируют этот процесс ограничения. *Канчука* буквально означает «оболочка» или «покров», что указывает на силу, которая вуалирует и сокрывает бытие. *Канчуки* также касаются принципов индивидуации и детерминации. Они включают в себя ту специфическую ограничительную функцию, типичную для *майи*, что отвечает за «разделение» и за изоляцию отдельных форм духовной гомогенной реальности.

Первая *канчука* – время (*кāла*), понимаемое как общее ощущение всего того, что находится в последовательности. *Атман*, или пурушический/шиваитский принцип, никогда не будет полностью тождественен частным и конечным формам, свойственным данному условию существования. Следовательно, *атман* переключается с одного опыта на другой. Он в итоге создает суррогат той полноты, которую он больше не может охватить одновременно. *Атман* создает этот суррогат во времени, или в ходе бесконечного дробления конечного. Следовательно, каждое состояние будет недостаточным, или нуждаться в чем-то еще, посредством чего оно сможет стать завершенным. Это составляет манифестацию второй *канчуки*, называемой *рага*

(буквально, «страсть» или «привязанность»). Когда полнота, или целостность, свойственная *бинду-таттве*, терпит крах, конечное сознание экзистенциально притягивается к различным объектам, таким образом порождая временну́ю последовательность и процесс становления. Это сознание запутывается в паутине зависимостей, которые большей частью обусловлены причинностью и необратимостью, т.к. каждый момент времени обусловлен двумя факторами: предыдущим моментом, из которого он исходит, и последующим, к которому он направляет себя, вследствие бессознательной тоски по Абсолюту. Чем больше эта система взаимозависимых детерминаций развивается, тем сложнее она становится. Можно сослаться здесь на мнение, согласно которому действие (*карма*) порождает неведение (*авидья*), которое в свою очередь порождает большую *карму* и т.д.[1] Смысл этого заключается в том, что состояние, в котором другая вещь не «познана», т.е. когда не осознано, что «Другое» есть мое собственное «я», порождает последовательно желание и обусловленные желанием действия. Действия, выполняемые под влиянием желания, имеют тенденцию укреплять эту иллюзорную двойственность и при этом все больше и больше привязывать «я» к чему-то явно иному, чем оно. В результате «я» становится все более нуждающимся и беспокойным, поскольку оно движется далее в соответствии с временной последовательностью и процессом становления, постоянно испытывая повторяющиеся заблуждения и новые нужды. Это напоминает человека, который тщетно пытается поймать свою собственную тень.

Третья *канчука* – *нияти*, которая соотносится с ограничением автономии. Это ограничение в свою очередь обусловливается системой отношений, происходящей от *раги*. Четвертая *канчука* – *кала* (не путать с первой, *кāла*), посредством которой ограниченное условие окончательно поражает силу. Совокупная и полная энергия (*сарвакаритрита*) теперь трансформиру-

[1] *Иша-упанишада*, 9, 10.

ется в ограниченную силу, которая определяется конкретным экзистенциальным условием и конкретным телом. Это также происходит на эпистемологическом уровне: всеведающее существо принимает форму «ограниченного познающего». Кроме того, тогда как на уровне *Ишвары* знание характеризуется объективной прозрачностью, на этом уровне оно находится под влиянием различных возбуждающих реакций, врожденных склонностей (*самскара*), того, что связано со страстью и с жизненным импульсом, с данным экзистенциальным состоянием. Сила, что действует таким образом, называется *видья-канчука*.[1]

На этой стадии функция *майя-шакти* полностью реализуется. Любой возможный опыт обусловлен таким вещами, как особенность, множественность (пространство), время, причинность, импульсы и действия, которые вытекают из состояния экзистенциального лишения. Разница в том, что на уровне получистых *таттв* все вышеупомянутые ограничения еще не стали де-факто материализованными; они рассматриваются скорее как общие, потенциальные условия для различных форм конечного существования, которые находят свое осуществление только на уровне нечистых *таттв*.

Нечистые *таттвы* в тантрах предстают приблизительно такими же, как их описывает *санкхья* и *Веданта*. Первая их этих *таттв – буддхи*, принцип любой индивидуации, который свободен от какой-либо конкретной формы обусловленного существования. На этом уровне индивидуальное сознание предстает как самсарическое отражение высшего сознания. Вот почему *санкхья* считала *буддхи* местом соприкосновения начал *Пуруши* и *Пракрити*.[2] Функция этой *таттвы* состоит в том, что она

[1] О *канчуках* см.: Woodroffe, *Garland of Letters*, p. 91.

[2] В Йога-сутрах Патанджали (IV, 22) говорится, что индивидуальное сознание возникает тогда, когда пуруша (Шива), хотя и неизменный по своей природе, принимает форму буддхи, таким образом становясь его матрицей. Комментарий Вьясы указывает, что это сознание ни тождественно, ни отлично от буддхи. Оно является скорее пракритической копией, подверженной изменению. Эти идеи будут освещены в следующих главах.

выступает как промежуточный принцип между индивидуальным и сверхиндивидуальным измерениями. Поскольку *буддхи* находится, само по себе, на более высоком плане, чем индивидуация, непрерывность форм и индивидуальных состояний может, следовательно, быть установлена. Эту непрерывность, однако, нельзя зафиксировать с точки зрения тех, кто идентифицировался с этими состояниями, и кто сметается потоком. Это можно применить, на определенном уровне, к отдельным манифестациям «я» или к отдельным жизням, которые кажутся не связанными друг с другом. Не будем забывать, что вера в последовательность существований – важнейший принцип популярной теории реинкарнации. В отношении индивидуального сознания, которое ограничивается только одной жизнью, *буддхи* также именуется *Махат*, «великим принципом». На уровне индивидуальной психологии, каждое решение, размышление и анализ детерминируется им. *Буддхи* действует даже в волевых и решающих аспектах внутренней жизни.

Ахамкара, или *асмита-таттва*, размещается после *буддхи*. Мы уже сталкивались с этим термином ранее; как и во многих других случаях, он получает различные значения в зависимости от точки отсчета и от принимаемого плана существования. Слово *ахамкара* в частности относится к той особой форме «яйности», которая, как и в случае индивидуального сознания, характеризуется поглощением данных текущего опыта как изнутри, так и извне. Посредством *ахамкары* опыт рассматривается как «мой собственный», т.е. субъективируется, и, соответственно, «я» принимает некоторые ограничения как свои собственные, таким образом приходя к выводу, который может быть выражен так: «Я есть это существо, которое ограниченно различным образом».[1] Это привело Патанджали к рассмотрению *ахамкары* и *авидьи* почти как синонимичных, т.к. *атман* в своей сущности не может быть локализован, он превосходит всякую форму. Как в случае *ахамкары*, детерминация *буддхи* конкретизирует-

[1] Woodroffe, *Garland of Letters,* p. 180.

ся и выражается в данном состоянии существования, которое к тому же обусловлено узами между «я» и «моим».

Процесс индивидуации, кроме того, развивается преимущественно посредством третьей получистой *таттвы*, которой является *манас*, а затем (продолжает развиваться) посредством пяти *танматр*. *Манас* (слово имеет тот же корень, что и латинское слово *mens*) можно в некоторой степени приравнять к уму, не как к психологической реальности, но скорее как к органу и «силе». Таким образом, можно сказать, что *манас* – это сила, действующая в перцепциях, индивидуальных реакциях и продуцировании образов (фантазии, воображение). Он отличается в двух отношениях от современного понимания ума и мышления.

Во-первых, *манас* – нечто отличное от *атмана*. Ум и мышление не нужно путать с духовным принципом. *Манас* понимается как орган, или как инструмент. Согласно *санкхье*, *Пракрити* (природа), *physis*, а не *Пуруша*, конституирует субстанцию *манаса*. (Это сильно разнится от современного западного восхваления и возвышения «разума». Западные люди, возможно, посчитали бы йогическую практику «нейтрализации» или «убийства» *манаса* невероятной, абсурдной и даже отвратительной). В свою очередь *манас* является источником и фундаментальным принципом чувств, и он более или менее соответствует средневековому европейскому понятию *sensorium commune*.[1] Согласно взгляду, представленному в «*Брихадараньяка-упанишаде*», именно посредством *манаса* возможно видеть, слышать, воспринимать вкус и т.д. Чувства являются членами *манаса*, а также органами *атмана*. *Манас* делает чувственное познание возможным, поскольку он связан с различными силами воспринимаемой реальности. Этими силами являются т.н. *танматры*, – подробнее о которых мы поговорим ниже, – которые в результате разделяющей деятельности *майя-шакти*, воспри-

[1] Лат. «общее чувствилище», которое считалось средоточием сознания, центральным органом чувств. – *прим. перев.*

нимаются индивидом как образы или субъективные впечатления («имена») и как внешняя реальность («формы»).[1] Согласованность и соответствие между двумя последовательностями, что является фундаментальной проблемой всей теории познания (гносеологии), обеспечивается сущностным и предопределенным единством, существующим в *манасе*, хотя и на сверхиндивидуальном и досознательном уровне.

Во-вторых, функция *манаса*, как мы отметили, не является просто психологической. *Манас* – сила, связанная с *ахамкарой* и, следовательно, с конкретной индивидуальностью. Эта сила «урезает» полноту опыта, направляя осознание некоторых из его областей и секторов, исключая другие, которые пребывают скрытыми в подсознательном, или в бессознательном. Космический опыт тогда становится в значительной степени бессознательным или подсознательным измерением индивидуального живого существа.[2]

Итак, селективная деятельность *манаса* совершается в контексте опыта, определяемого деятельностью пятью *параману* и *танматрами*. Чтобы понять эти *таттвы*, нам необходимо отбросить общепринятые представления, касающиеся процесса перцепционного и чувственного познания, согласно которому ощущения вызываются реальными материальными объектами.

[1] «Та же самая книга, что во внутреннем микрокосме пишется на языке идей, во внешнем мире написана на языке материи» (S. Dasgupta, The Study of Patanjali [Calcutta, 1920], p. 68). Под этим он имеет в виду, что параману, то есть «атомы» физической реальности, наделены качествами, соответствующими чувствам и эмоциям. Согласно индуистским доктринам, соответствие ментальных модификаций с их объективными аналогами не терпит исключений. Так, даже абстрактные мысли и страсти соотносятся с «формами», которые являются так или иначе реальными, объективными и допускающими восприятие.

[2] На психологическом уровне эта функция манаса может быть связана с вниманием. В вышеупомянутой упанишаде написано: «Разум [мой] был далеко, и я не видел. Разум [мой] был далеко, и я не слышал» (Брихадараньяка-упанишада, I, 5:3. Перевод приводится по: Перевод приводится по: Упанишады / Пер. с санскрита, исслед., коммент. и прил. А. Я. Сыркина. – 3-е издание., испр. – М.: Вост. лит., 2003. С. 81).

Индуистский взгляд расходится с философским реализмом, утверждая, что нет такой вещи, как материя (в западном смысле этого слова) и объективных физических реалий. Вместо этого говорится о сверхфизических принципах, которые предшествуют, и превосходят, простым субъективным чувственным ощущениям и тому, что обыкновенно рассматривается как физическая реальность. Эти принципы известны как *танматры*. Это слово связанно с идеей меры (*матра*) и относится к квалифицирующей и детерминирующей силе. Эта детерминация направлена на воспринимаемые качества, поэтому говорится о *танматрах* звука, прикосновения, формы, цвета, вкуса и запаха. В объективном порядке вещей, т.е. в природе, *танматры* проявляются в пяти *махабхутах* («великих элементах»), таких, как эфир, воздух, огонь, вода и земля: отсюда перекрестное соответствие эфира и звуковой материи, воздуха и осязаемой материи, огня и форменной цветной материи, земли и обонятельной материи. Слово «материя» в данном случае используется только по аналогии, т.к. материя в современном смысле этого слова неизвестна вышеизложенной теории, согласно которой единственный реальный субстрат – *Шакти*, какую бы форму она не принимала. Эти словом мы намерены подчеркнуть то, что чувственные впечатления имеют определенный, реальный субстрат, соответствующий их природе, а не просто психологическую обоснованность.

Поскольку *махабхуты* принадлежат причинному уровню, они не должны путаться с природными элементами или с состояниями физической материи. *Танматры*, к которым их нужно связывать, должны пониматься скорее как «упрощающие элементы», т.е. как принципы, которые действуют в элементах, и которые соответствуют как различным манифестациями *Шакти*, так и сверхчувственным формам опыта. Физические элементы – всего лишь манифестации и явления *танматр* и пяти «великих элементов» на данном конкретном плане. Этот план соответствует онтологически пятому элементу, «земле», кото-

рый понимается как фаза предельной «конденсации», т.е., как фаза полной объективации и экстернализации *Шакти*. По этой причине, элемент «земли» есть принцип всего, что является чувствам в физических и материальных формах во время состояния бодрствования индивидуального сознания. Эфир, воздух, огонь и вода, которые воспринимаются в обычном человеческом контакте с природой (однако, в связи с этим нужно было бы исключить из этого перечня эфир, т.к. для современного человека он – понятие физики, а не объект прямого опыта), на самом деле не являются элементами, имеющими такие имена, но их магико-символические проявления в «земле». Лишь в сверхъестественном опыте йоги, когда *манас* удаляется от органов чувств, «великие элементы» могут быть восприняты напрямую за пределами «земли» (отсюда возможность сверхчувственного восприятия сверхъестественных и других сил подобного рода). Например, познание «воды», означает, что позади остается чувственный мир восприятий, с которым связана не только земля, но и вода, воздух и т.д., как и состояние упомянутой физической материи; это познание тесно связанно с миром восприятия, иерархически превосходящим «землю». Как мы далее укажем, в доктрине субтильной, или оккультной, телесности этому соответствует *свадхиштхана-чакра*, которая является одним из «центров», идущих непосредственно после «центра» земли.

Что касается дальнейшей организации конечного существования, необходимо рассмотреть последовательность десяти *индрий*, сгруппированных в пять когнитивных чувств (*джнянендрии*) и пять волевых чувств (*кармендрии*). «*Индрия*» значит «принадлежащее *Индре*». Это есть силы, или способности, относящиеся к органам, посредством которых *манас*, в союзе с *ахамкарой*, определяет, как мы говорили, форму и судьбу данного индивидуального существования. Пять когнитивных *индрий* связаны с ушами, кожей (как основным органом осязания), глазами, языком и носом. Они появляются в прогрессивном порядке, от слуха (который соответствует эфиру) к обоня-

нию (которое соответствует «земле»). Волевые *индрии* связаны с органами, отвечающим за выделение, репродукцию, хватание (руки), передвижение и речь (голос, слова и т.д.). Они подразделяются на две группы по пять, соотносясь с пятью *махабхутами* и пятью *танматрами*. Согласно стандартному органическо-качественному индуистскому мировоззрению, эта система остается единой благодаря коррелятивным отношениям, которые особенно важны в разработке науки о субтильных влияниях, эвокациях и пробуждениях.

Мы можем также вспомнить, что разворачивание всегда действует изнутри наружу, и что внешнее основывается на внутреннем, обусловливаясь им. Таким образом, объекты познания зависят, с точки зрения метафизики, от органов познания. Последние в свою очередь зависят от «внутреннего органа» (*буддхи* + *ахамкара* + *манас*). Внутренний орган зависит от духовного принципа, в соответствии со сравнением: «Подобно тому, как в повозке обод колеса закреплен на спицах, а спицы закреплены в ступице, так же и эти элементы существ закреплены в элементах познания, а элементы познания закреплены в дыхании [*прана*]».[1] Дыхание, *прана*, в этом контексте отождествляется с «интеллектуальным я» (*праджнатман*). Это не мешает тому, чтобы на эмпирическом уровне разрозненных существований субъектом познания было «элементарное я» (*бхутатман*), т.е. «я», которое находится среди всевозможных взаимодействий *гун* и которое, с различной степенью пассивности, захлестывается своими собственными переживаниями.[2]

Такова, согласно тантрам, вся последовательность из тридцати шести *таттв*. Когда *Шакти* достигает *притхиви* («земли»), она останавливается и становится неподвижной. *Шакти* здесь стоит на границе своей собственной манифестации и, в то же самое время, идентифицируется с «Другим», теряя себя саму в нем. Деятельность манифестации с этого момента истощается.

---

[1] *Каушитаки-упанишада*, III, 8.

[2] *Майтри-упанишада*, III, 2, уже процитированная в Главе III данной книги.

Шакти становится *кундалини*, «свернутой». Она описывается спящей в одном из центров оккультной телесности, который соответствует «земле» (*притхиви-чакра*). Она изображается как змея, свернутая в три с половиной витка вокруг символического фаллоса *Шивы*, который является неподвижным Господом, властвующим над манифестацией. Три витка символизируют три *гуны*, половина витка – формы и детерминации (*викрити*), которые развиваются посредством *майи* и других *таттв*. Бесконечная потенция *Шакти*, которая разворачивалась в процессе манифестации, собирается и теряется в себе, в том особом центре (*чакра*), что соответствует «земле».

Согласно тантрической точке зрения, *гуны* несут ответственность за дифференциацию различных аспектов природы. В неорганическом мире сила находится, по сути, под знаком *тамаса*. Таким образом, она обладает минимальной степенью свободы, которая в конечном итоге теряется в ходе автоматических и механических процессов. «Материя» в этом случае представляет собой объективизацию самой дальней границы, достигаемой «неведением» и, следовательно, пассивности силы как таковой. В органическом мире деятельность *тамаса* становится слабее. В нем «жизнь» представляет собой уже частично освобожденную шактистскую форму, которая становится в большей мере свободной, поскольку она восходит по ступеням органической эволюции. Следовательно, различные формы существования в мире могут быть рассмотрены как объективации и как символы более высокой степени «знания» (*видья*). Другими словами, жизнь видится как огонь, что уничтожает «неведение». В живом организме «Другое» объединяется до определенной степени в своего рода единство и заливается неким светом. *Шакти*, особенно под знаком *раджаса*, характеризует движение вовне, импульс и динамизм. В конце концов, когда жизнь объединяется и связывается с более высокими формами сознания (т.е. с человеком), влияние *саттвы*, чья сущность есть «бытие» и чистый свет, становится проявленным.

Человек – это *Шакти* с двойственной формой: сознательной, активной силой (соответствующей тому, что обычно именуется «духом»), и бессознательной, пассивной силой (соответствующей органической жизни и телу). Бессознательное индивида связано с макрокосмом. Через тамасическую форму конечное существо переживает макрокосм и коллективные силы скрытой реальности. Идея, что космические силы заперты в бессознательном и витальных органических элементах, становится краеугольным камнем тантрической *хатха-йоги*. Эти силы конституируют оккультную телесность каждой личности. Вообще говоря, тантрические и индуистские учения используют термин «тело» (*кайя*) в более широком смысле, в отношении тех фундаментальных начал, наличие которых предполагается в каждом индивидуальном существовании, несмотря на то, что они обычно остаются незамеченными. Это так же, как с рукой, которая хотя и может быть единственной видимой частью тела, все же предполагает наличие организма как целого.

В отношении этих «тел» тантры следуют примеру *санкхьи*, утверждая тройное тело, которое, будучи соотнесено с *таттвами* тантриков, может быть интерпретировано следующим образом:

1. «Причинное» тело (*карана-шарира*), которое связано с высшими *таттвами*.

2. «Субтильное тело» (*сукшма-шарира*), которое в свою очередь имеет два аспекта. Первый аспект – ментальный (это «тело, созданное из ума», *маномайя*, или *виджнянамайя*), в котором *буддхи*, *манас* и пять великих элементов находятся в свободной игре (они также являются нематериальными принципами, которые предшествуют и являются высшими по отношению к различным силам чувственных восприятий, обусловленным ими). Второй аспект – «витальный» (т.н. тело жизни, или дыхания, *пранамайя*), что является субстратом всякой органической и физиологической реальности, различных сил и витальных

функций. Тело ума покрывается этим витальным телом во время самсарической манифестации.[1]

3. «Материальное», или «плотное», тело (*стхула-шарира*), которое есть эмпирическое тело, сома. Это тело состоит из соединения пяти элементов (*бхута*) и оно представляет самую грубую и наиболее внешнюю форму манифестации человеческого бытия. Материальное тело поддерживается субтильным телом, которое в свою очередь поддерживается причинным телом.

Здесь уместно добавить некоторые иные замечания, касающиеся второго тела (субтильного тела) в его форме тела жизни или дыхания, по причине его важной роли в йоге. Это тело есть сущность, которая в отношении к материальному телу играет ту же роль, что была атрибутирована Аристотелем «энтелехии». Это понятие было отброшено некоторыми современными биологическими теориями с виталистической ориентацией. Энтелехия есть, так сказать, «жизнь жизни», нематериальная и простая реальность, что объединяет тело, пропитывая и оживляя

[1] В древнеегипетской традиции «субтильному телу» соответствует skhem. Этот термин может быть переведен как «могущество» (шакти), «формы» и даже «витальная сила» (см. W. Budge, Gods of the Egyptians, p. 163-164). Есть также интересные соответствия с доктринами, изложенными Агриппой. Он говорил о «небесном и воздушном теле, которое некоторые называют небесным проводником души, другие колесницей души. Посредством этой центральной вещи … она [душа] сначала проникает в центральную точку сердца, которое является центром человеческого тела [аналогичный взгляд имеется в индуизме]» (De occulta philosophia III, 37). Агриппа продолжает: «Я называю чувствительностью души [eidolon] силу, оживляющую и управляющую телом, которая есть источник чувств; сама душа проявляет в этом теле свои чувствительные силы, воспринимает телесные вещи посредством тела, помещает тело в пространство, поддерживает его в пространстве, питает его в течение сна. В этой чувствительности [eidolon] господствуют две главные силы: а именно, одна, что называется фантазией, или воображаемой, или мыслительной способностью, и другая, которая именуется чувством природы. … Человек, следовательно, природой своего тела подчиняется судьбе [карма] в силу чувствительности души, которая движет природой и судьбой, но благодаря уму [нус = шиваический принцип] он возвышается над судьбой» (De occulta philosophia III, 43).

его. Она также является источником особой формы или конституции тела, конкретных взаимосвязей и гармонии его разнообразных функций. Различие между энтелехией Аристотеля и современным витализмом, с одной стороны, и индуистскими учениями, с другой, заключается в том, что в последних энтелехия не сводится всего лишь к объяснительному принципу. *Прана*, универсальная жизненная сила, которая, согласно традиционному учению, конституирует субтильное тело, может также восприниматься в субтильном состоянии, совпадающим с пробуждением тела. Говорится, что во время этого состояния *прана* появляется светящейся и лучезарной (*теджас*). В *Упанишаде* пишется: «Жизнь – дыхание духа (*прана*). Дыхание духа, поистине, – жизнь».[1]

Хотя она и не есть дыхание, как в некоторых грубых интерпретациях этих учений, *прана* связывается с жизненным «дыханием», чьи пять способов существования описываются в сверхфизической индуистской психологии: *прана*, *апана*, *вьяна*, *самана* и *удана*. Они являются пятью *вайю*; это слово может быть переведено как «потоки», т.к. оно происходит от корня *ва*, «двигать», и обозначает движение воздушных масс и ветров. Доктрина *вайю* малопонятна по двум причинам. Во-первых, они являются элементами сверхъестественной (йогической) экспериментальной науки. Во-вторых, тексты не всегда находятся в согласии, какая из различных дефиниций *вайю* является правильной. Согласно распространенному взгляду, первый *вайю*, который носит имя «*прана*» (универсальная жизненная сила), имеет «солярный» характер и осуществляет непреодолимое и притягательное влияние на космическую среду, поглощая ее. Эта *прана* ассимилирует все, что выходит из космической *праны*. Если ее сопоставлять с дыханием, то она представляет фазу вдоха. *Апана*, которая имеет земной характер, истолковывается текстами различным образом. Она главным образом соответствует витальной энергии, выполняющей выделительную

[1] Каушитаки-упанишада, III, 2.

и испускающую функции (в частности, выделение семени в сексуальной сфере). *Вьяна*, «пропитывающее дыхание», пронизывает тело, сохраняет его цельным и даже контролирует метаболизм и органические процессы, такие как пищеварение и кровообращение. *Удана* имеет противоположную первому *вайю* функцию, а именно, выдыхание вместо вдоха. Развертывание *уданы* в космической среде связано с функциями речи и произношения. Она связывается с последним выдохом во время смерти. *Удана* также относится к восходящему потоку в *сушумна-нади* («самый милостивый канал») тех, кто оставляет человеческое состояние для того, чтобы испытать активную йогическую смерть. В *хатха-йоге прана* и *апана* рассматриваются как прямо противоположные, т.к. первая направлена вверх, а последняя вниз. *Вьяна* стремится сохранить эти противоположности в равновесии.[1]

Благодаря своему динамическому и живому характеру, праническое тело обладает особой взаимосвязью с *Шакти*, т.к. она является, в отличие от *Шивы*, активным принципом движения и жизни. Западный герметико-алхимический символизм намекает на эту реальность, когда он говорит о «женщине философа», или «оккультной женщине».

Тонкое тело обычно мыслится как место *самскары*, или *васаны*. Доктрина *таттв*, которая объясняет общие условия индивидуальных сознаний, живущих в определенных формах существования, все же не разъясняет эмпирическое существование данного индивидуального сознания, или *дживы*. Мы увидели, как *манас-таттва* урезает, ограничивает и организует специфический опыт. Почему детерминируется именно этот опыт, а не другой? Почему определенный мир, а не иной, становится известным *дживе*? Этот мир должен соответствовать тому,

[1] Майтри-упанишада, II, 6; Мундака-упанишада, II, 2,4; Амритабинду-упанишада, 34-37. В последнем тексте упоминаются «цвета» (что необязательно понимать в физическом смысле) вайю: прана – цвет красного рубина; апана – розовый; самана – цвет кристалла опала; удана – бледно-желтый; вьяна – цвет пламени.

чем живое индивидуальное существо желает стать, в своей глубинной, трансцендентальной воле (что было показано в связи с *буддхи-таттвой*); отсюда более широкий смысл *самскары*. Различные *самскары* соответствуют внутреннему, трансцендентальному прообразу, на который ориентируется различающая и индивидуализирующая активность *манаса*. В более узком контексте, они являются подсознательными потенциями, с которыми мы сталкиваемся в течение жизни. Некоторые из них имеют органическую природу, другие – психологическую. Как можно увидеть, они предопределяют форму и физический состав данного тела, а также темперамент, характер и врожденные наклонности данного индивида. Присутствие определенной группы *самскар* способствует тому, чтобы каждый был именно таким, а не другим (и кроме того, находился в своем «мире»). Мы можем столкнуться с этим представлением даже в западной философии (Кант, Шопенгауэр), где говорится об «интеллигибельном» или «ноуменальном» характере. Индуистская идея, однако, имеет более широкий смысл, т.к. она охватывает как биологическую, так и «тонкую» сферы, а также то, что определяет экзистенциальную ситуацию конкретного индивида.

Ну и что же тогда является источником *самскар*? Это – комплексный вопрос, и на него можно ответить, только касаясь доктрины «множественных наследий». Среди многих народных верований индуизма можно встретить объяснение, основанное на идее реинкарнации, которую следует допускать с должной осторожностью. Согласно ему, *самскары*, являющиеся элементами, конституирующими конечное существо, наделенное телом, умом, врожденными наклонностями и опытом, есть результат и следствие предыдущих существований, которые в свою очередь определяются *кармой*. В действительности, это не решает проблемы, но лишь формулирует ее в иных терминах. Если для того чтобы объяснить *самскары*, которые действуют в настоящем существовании, мы должны вернуться к действиям, осуществленным в предыдущей жизни, проблема лишь

усложняется. Для того чтобы объяснить, почему эти действия произошли, нам следовало бы вернуться к предыдущей жизни, а затем к той, что была до нее и т.д., *ad infinitum*. Наша точка зрения состоит в том, что в конечном итоге последовательность необходимо прекратить и объяснить ее в связи с изначальным актом самоопределения. В чем заключается этот акт? Это открытый вопрос.

Ответ не может быть локализован во времени и пространстве, т.к. в них нет непрерывности между различными манифестациями индивидуального сознания, или между многочисленными «существованиями», о которых говорит миф о реинкарнации. Непрерывность обнаруживается только на тонком витальном (праническом) плане и в жизненной силе, которая не зависит от отдельного тела и не иссякает в нем. Но в высшей степени она существует на более высоком уровне, на уровне *буддхи-таттвы*, «индивидуирующей индивидуальности», чья природа состоит в формировании реальности. Надо полагать, что здесь, на самом высшем уровне нечистых *таттв*, вмешательство осуществляется следующим образом. Чистое самоопределение, которое является «частичкой» более высоких планов, происходит из сферы чистых *таттв* и из «причинного тела», которое затем транслирует себя в акт *буддхи*. Нет никакого объяснения этой детерминации, т.к. она происходит в сфере, где высшее основание действия пребывает непосредственно с самим актом, где причины не определяются другими причинами, и где формы манифестируются как моменты того, что называется «игрой» (*лила*) *Шакти*. На этом высшем плане существования, на уровне *праджни*, нет никаких предшествующих причин и даже *самскар*. *Самскары* в конечном итоге возникают на более поздней стадии как результат выбора, интеграции и присвоения (*ахамкара*), после объединения с самсарическим потоком. Этот поток включает в себя предопределенные формы и различные наследия, как биологические, так и пранические, относящиеся к предшествующим элементам, связанные, или не связанные,

между собой. В этом смысле, *самскары* актуально существуют в тонком теле, в котором проявляется причинное тело. Они также ответственны за направление как селективной деятельности *манаса*, посредством его органов, так и жизни, что поддерживает, питает и создает физическую форму. Определенным образом можно соотнести античные понятия «демона» и «гения» с телом жизни, что сообщено определенной группой *самскар*, которое, при посредничестве *буддхи*, оживляет самсарический образ неподвижного *Шивы*. Таким образом, *самскары* не следует путать с реальным, глубинным центром личности, который уже на уровне *буддхи* находится вне условий, при которых предыдущие существования имели место. Это способствует демифологизации народной веры в реинкарнацию, которая не является частью эзотерических учений, независимо от того, что некоторые могут думать.[1]

До сих пор мы излагали мировоззрение и антропологию тантр. Если даже метафизические спекуляции играют важную роль в этих текстах, их не следует рассматривать как философские пособия. Обоснованная в тантрах теория была развита при учете практического использования, и она играет огромную роль в *садхана-шастре*. Теория составляет фон и фундамент

[1] Это соответствует доктрине Агриппы о т.н. «полиморфном демоне», или управляющем принципе (De occulta philosophia III, 22). Агриппа говорит о «священном демоне», который «приходит не из «звезд», но из высшей причины, из вечного Господа духов». Этот принцип имеет универсальный характер и преодолевает все то, что является природой (самсара). Согласно терминологии Агриппы, это – «дух» (ум), трансцендентная часть человека, которая «не может быть осужденной», но которая, предавая силы, с которыми она обычно связана, их судьбе (карма), полностью возвращается к своему источнику (III, 36). Подобно этому, в индуистских доктринах атман находится вне влияния благих и злых поступков. Агриппа упоминает второго демона, демона «порождения», который, как утверждают некоторые, избирается душой до своего схождения в тело, и который находится под воздействием звезд (т.е., определен данной судьбой или данным самсарическим наследием): он есть «исполнитель и хранитель жизни, которую он дарует телу, и о котором он заботится, после акта передачи».

системы, в которой действие играет ключевую роль. Поэтому говорится: «Все знание, приобретенное блестящим умом, бесполезно, если он не добывает могущество, даруемое *садханой*».[1] В следующей главе мы рассмотрим ритуалы и техники тантрической йоги.

Перевод Семена Жаринова

[1] *Тантрататтва*, I, 25.

Ананда Кентиш Кумарасвами

ТАНЕЦ ШИВЫ

4 эссе[1]

Эссе 7. Индийские многорукие образы

Некоторые писатели, говоря о многоруких образах в индийском искусстве, трактовали эту особенность как ничем не оправданный дефект. «После 300 г. н.э., – говорит Винсент Смит, – индийскую скульптуру едва ли можно считать искусством. Фигуры людей и животных становятся застывшими и формальными, а идея силы неуклюже передаётся умножением членов. Многоголовые, многорукие боги и богини, чьи изображения массово покрывают стены и крыши средневековых храмов, не претендуют на красоту, а зачастую безобразны и гротескны»[2]. Маскелл говорит об «этих уродливых божествах с головами животных и бесчисленными руками»[3]. Сэр Джордж Бёрдвуд полагает, что «чудовищные формы божеств из Пуран не годятся для высших форм репрезентации в искусстве; и, вероятно, именно поэтому в Индии неизвестны скульптура и живопись как изящные искусства»[4]. Можно умножить цитаты подобного рода, но и

---

[1] Ananda Kentish Coomaraswamy. The dance of Siva; fourteen Indian essays. NY:Sunway Turn, 1918.

[2] Imperial Gazetteer of India, 1910, vol. II. Справедливо отметить, что мнение г-на Винсента Смита значительно изменилось с 1910 г.

[3] Ivories, 1915, p. 332.

[4] Industrial Arts of India, 1880, p. 125. Если изящные искусства были до недавнего времени «неизвестны в Индии», то это можно объяснить замечанием В.Х. Баден-Пауэлла, который говорит, что «в стране, подобной этой, мы не должны ожидать встретить что-либо привлекательное для разума или глубокого чувства». Ибо «неизвестное» у сэра Джорджа

приведённых уже достаточно, чтобы показать, что определённому типу критиков присуще скрытое предположение, будто в индийском искусстве множественность конечностей или голов либо добавление любых животных признаков само по себе является серьёзным дефектом, роковым для любых претензий на достоинство в глазах авторов этих трудов.

В ответ на критику подобного рода бесполезно приводить такие примеры греческого искусства, как Ника Самофракийская или голова Гипноса; египетского искусства – такие, как фигурки Сехет или других животных божеств; византийских или средневековых ангелов; или современные работы, например М. Родена. Потому что ясно, что всё это, если критики будут последовательны, заслуживает точно такого же осуждения.

Позвольте мне сделать отступление, чтобы классифицировать этих критиков: ибо я боюсь, что должен буду извиниться за то, что ниже стану излагать очевидное. Эту трудность вызвали исключительно филологи и историки: мне никогда не приходилось слышать подобных возражений от художников или знатоков. Поэтому мои замечания обращены только к филологам и историкам, остальные же могут их пропустить.

Приведённые выше проклятия были бы оправданы, если бы мы согласились видеть конечную цель искусства в репрезентации: в этом случае нужно искать наиболее привлекательные модели и аккуратно копировать их.

Но этот тест на правдоподобие всегда был не чем иным, как результатом народного непонимания. Подвергнем индийские, греческие или египетские фигурки признанным стандартам и критике, немного более проницательной, чем простое подсчитывание голов и рук.

Леонардо говорил, что наибольшей похвалы заслуживает фигура, которая своим действием лучше всего выражает ту страсть, что одушевляет её.

Бёрдвуда или г-на Баден-Пауэлла означает просто-напросто «непризнаваемое».

Се Хо требовал, чтобы произведение искусства выражало сплав ритма духа с движением живых существ.

Г-н Холмс полагал, что произведение искусства должно в некоторой степени обладать четырьмя качествами: Единством, Жизненностью, Бесконечностью и Покоем.

Другими словами, произведение искусства велико постольку, поскольку оно выражает свою тему в форме одновременно ритмичной и страстной – через определённый образец оно должно выражать глубоко прочувствованный мотив.

С этой точки зрения представляется, что мы должны принимать любое произведение искусства, исходя из его собственного достоинства. В случае применения простейших вышеназванных тестов (я хотел бы говорить с максимально возможной простотой), образ с множеством голов и рук можно назвать адским произведением искусства или вообще не искусством, если он не удовлетворяет хотя бы одному из четырёх критериев г-на Холмса, или, можно сказать, он «не воспринимается нами». Но если так, что нужно ли нам и дальше заниматься арифметикой?

Художник не выбирает свои проблемы: он находит каноническую инструкцию, предписывающую делать такие-то образы таким-то способом, например, образ Шивы Натараджи с четырьмя руками, Брахмы с четырьмя головами, Маниши-мардини с десятью руками или Ганеши с головой слона. Наши критики достаточно смело утверждают, что при подчинении этим предписаниям невозможно создать произведение искусства. Было бы более справедливым и умеренным предположить, что выдвинутые проблемы часто очень сложны; это оставит открытым путь к признанию успешной попытки, если таковую удастся найти. Преодоление этих трудностей в таком случае будет доказательством способностей художника, и я убеждён, что цель историка искусства – обнаружить такие доказательства.

Рассмотрим яванскую статуэтку Маниши-мардини с десятью руками, убивающего демона Манишу. Она – устрашающая мстительная сила: не жестокая и не сердитая, но грустящая печалью мудрых, играющая неизбежную роль, хотя в глубине сво-

ей – не больше, чем зритель драмы. Вся эта фигурка показывает, что мягкость может быть выражена даже в образе раджи. Этот мир и нежность находят выражение в движении всей фигуры и непроизвольно означают: никакая часть целого не воюет с другой частью, и именно это мы называем единством. На самом деле, бесполезно осуждать образы вроде этого за то, что у них десять рук. Или возьмём образ Натараджи: первобытная ритмическая энергия, скрывающая всю феноменальную деятельность и явления – это же вечное движение, вечно уравновешиваемое ритмом духа.

Смерть Хираньякашипу – произведение, которое можно назвать гротескным. Нас долго учили иному, но гротеск не может быть просто бранным словом. Сложно представить себе более великолепное исполнение хорошо известной темы смерти нечестивого царя в руках мстительного божества в образе человекольва. Рука на плече, сжавшаяся фигура с насмешливой улыбкой, у которой не осталось времени, чтобы исчезнуть – что может быть ужаснее? Эти фигуры выражают своими действиями вдохновляющие их страсти: в противном случае их бы не было. Было бы злом противопоставлять работу вроде этой «верности природе» Лаокоона.

Применительно к этим статуэткам мы не можем называть множество рук «дополнительными конечностями» только потому, что для человека они могут показаться таковыми. Здесь мы имеем дело с произведением искусства, которое является или не является единым. Если произведение искусства является единым, то мы не должны больше говорить о дополнительных элементах, а лишь об орнаменте как о чём-то добавленном, чтобы выразить то, что иначе не было бы прекрасным.

Мы творим не путём добавления или перемещения элементов. Перед этими работами мы можем только спросить: являются они или не являются чистым и страстным выражением их темы, их сюжета? Любой непредвзятый и компетентный наблюдатель согласится, что среди индийских образов есть такие,

которые мы можем назвать такими адекватными выражениями, другие же не таковы: но распознать те и другие можно только более утончённым подходом, нежели арифметический подсчёт числа голов и рук.

Можно сравнить некоторые изменения в новейшем искусстве со сложными индийскими статуэтками и, в сущности, их метод даже более современен. Некоторые сегодняшние художники самыми странными способами искали путь к синтетическому и симфоническому искусству, представляющему непрерывность мысли или действия, и к интерпретации идей, выражающих более чем один момент личности – к искусству интерпретации. Но если, как мы теперь осознаём, даже человеческая личность имеет сложный состав, то мы должны понять, что это ещё более верно применительно к космической божественности, которая, на самом деле, путём разделения *упадхи* может действовать в разных местах одновременно. Отражение этих концепций в искусстве требует скорее синтетического, чем репрезентативного языка. Можно провозгласить, что этот метод заимствует что-то в Индии, что-то в Египте, что-то в Греции и применяется до сих пор; он успешно доказал, с практической точки зрения, чистую экспрессию. Итак, сказано то, что должно быть сказано: несмотря ни на что, это прочный и безопасный фундамент искусства.

Эти формы остаются, в принципе, одинаково удовлетворительными – и если мы как философы рассматриваем их как чисто абстрактную экспрессию, и если сами художники считают их реалистическим представлением иного измерения, чем наше, исходящего из *дева-лока*, отличного от нашего мира, но вовсе не обязательно неизвестного или невидимого. В любом случае, различие незначительно, ибо образы равно принадлежат своему собственному миру, как бы его ни называли.

Критицизм филологов, в конечном счёте, выливается в жалобу на то, что искусство не всегда репрезентативно («верно природе»). Я попытался показать, что оно верно опыту и чувству. Но независимо от этого, что угодно даже в произведении искусства, очевидно репрезентативном, нужно судить в соот-

ветствии с логикой того мира, который оно представляет – даже если это идеальный мир *садхан* и *дхьяна-мантрам*. Все миры суть идеальные миры разного рода, и мы также должны помнить, что «опознание» не обязательно подразумевает какое-либо реальное знание вещей самих по себе – мы не знаем, что у человека в действительности две руки, это тоже «умопостигаемая репрезентация». Сказать, что в нашем мире мы не встретим волшебства – не значит критиковать сказки: скорее, мы должны осудить (и действительно осуждаем) за неискренность сказку, написанную так, что становится ясно: в мире её автора нет волшебства. Сказать, что животные не разговаривают по-английски или на санскрите – не значит критиковать басни. Точно так же критиковать индийские иконы – не значит указывать, что нам неизвестны люди с более чем двумя руками.

Более того, чтобы оценить какое-либо искусство, мы должны не сосредоточивать внимание на его этических или формальных особенностях, а попытаться принять как само собой разумеющееся то, что было само собой разумеющимся для художника. Никакой мотив не кажется странным тем, кто знаком с ним в течение поколений; в конечном счёте, он останется вне досягаемости всех остальных столь же долго, сколь он остаётся странным на их взгляд.

Если обстоятельства вынудят филологов и историков классифицировать имеющийся материал для изучения индийского искусства, то их исследования будут тем значимее, чем строже они будут придерживаться археологической точки зрения. Ибо невозможно выветрить пристрастия и антипатии в восточном искусстве из тех, кто, говоря об искусстве, имеет в виду простую иллюстрацию: потому они редко находят то, что ищут, и выражение их разочарования становится утомительным.

Эссе 11. Интеллектуальное братство[1]

«Отметить праздником интеллектуальное братство человечества»

Подобно тем, кто печалится о Европе в час её гражданской войны и тем, кто отдаёт дань гробнице Уильяма Шекспира (в 300-ю годовщину его смерти), я считаю подходящим и знаковым именно сейчас публикацию символов человеческого братства в искусстве. Ибо вполне вероятно, что престиж Империи может быть разбит вдребезги нынешним конфликтом соперничающих империалистов: возможно, отныне появится причина для стыда за политическое господство над людьми другой расы; и где вплоть до последнего времени было в обычае провозглашать цивилизаторские цели завоевателей, там общая мировая цивилизация потребует от нас взаимопонимания, идущего настолько далеко, что мы могли бы заменить ради попытки делать друг другу добро усилия, основанные на общих нуждах и человеческих целях, задуманных в интеллектуальном братстве. Никто не отличился здесь так, как Уильям Шекспир с его глубоким пониманием общечеловечности бесконечно разнообразных людей. Отныне цивилизация должна быть скорее человеческой, чем местной или национальной, или же её не будет вовсе. В мире быстрых коммуникаций она должна основываться на общих целях и интуициях человечества, поскольку без общих мотивов не может быть сотрудничества между противоположными соглашающимися сторонами. В последние десятилетия – недавние в календарном смысле, но столь уже далёкие от нас! – на самом деле, было модно настаивать на предполагаемом фундаментальном различии между европейским и азиатским характером: и те, кто поддерживал такой взгляд, не были совсем нелогичны, считая широкую Землю недостаточно широкой, чтобы Европа и

[1] Посвящается «Книге присяги Шекспиру», изданной Исраэлем Голланцем, Лондон, 1916.

Азия жили на ней бок о бок. Ведь искусственные барьеры очень хрупки: и если бы белая или жёлтая «опасность» и правда была сущностно нечеловеческой силой, то каждая партия считала бы только себя единственным человеческим элементом и должна была бы желать уничтожения или, по крайней мере, полного подчинения всех остальных.

Но предпосылки были ложны: различия характеров поверхностны, и чем глубже мы проникаем во внутреннюю жизнь Европы и Азии, тем больше мы открываем их тождественность. Действительно, можем ли мы указать на какой-либо элементарный опыт или конечную цель человека, которая не была бы в равной степени европейской и азиатской? Неужели кто-нибудь не видит, что они всё те же во все века и на всех континентах? Кто из дышавших чистым горным воздухом Упанишад, Гаутамы, Шанкары и Кабира, Руми, Лао-цзы и Исуса (я сейчас назвал только азиатских пророков) может быть чужд тем, кто сидел у ног Платона и Канта, Таулера, Бемена и Рюсбрёка, Уитмена, Ницше и Блейка? Последнего можно даже назвать высшим пророком постиндустриальной эпохи, и примечательно, что в азиатской скульптуре нельзя найти более типичные азиатские цели, чем открылись в его страстной воле быть освобождённым из рабства разделения:

«Я снизойду к самоуничтожению и вечной смерти,
Дабы Страшный Суд не застал меня не уничтоженным,
И меня не схватили и не отдали в руки моей самости».

Но не только в философии и религии – то есть правде и любви – но и в искусстве Европа и Азия едины; и из этого тройного подобия мы можем уверенно заключить, что все люди схожи в своей божественности. Позвольте только отметить здесь единственный пример – согласие западной и восточной теорий драмы и поэзии, иллюстрирующее то, что было специально сказано о герое нашего юбилея – ибо сочинения Шекспира полностью соответствуют индийским канонам драматического искусства.

«Я создал эту драму, – сказал Брахма, – чтобы гармонировать с движением мира, будь то в труде или игре, в мире или смехе, среди битв, похоти и резни, принося плоды праведности тем, кто следует нравственному закону, и удовольствие искателям удовольствий – сообщаемых различными настроениями души – следуя миропорядку и всякому счастью и несчастью. Вы не найдёте в нём ни силу, ни мудрость, ни искусство, ни Союз, – но драму, которая даёт место и развлечению в мире, и слушанию Вед, философии и исторических хроник».

А поэзия оправдана перед человеком постольку, поскольку она приносит вчетверо скрученный плод жизни – Добродетель, Удовольствие, Здоровье и Духовную Свободу. Западный читатель может спросить: «Какую ещё Духовную Свободу?», и ответ можно найти в неинтересности эстетических созерцаний там, где дух моментально освобождается от запутанности в добре и зле. В драматическом каноне «Дханамджайя», например, мы читаем: «Нет такой темы, восхитительной или отвратительной, жестокой или изящной, высокой или низкой, тёмной или ясной, реалистической или фантастической, – которая не могла бы быть успешно использована для передачи эстетических чувств».

Можно также вспомнить слова Чжуан-цзы: «Ум мудреца в покое становится зеркалом Вселенной» – и сравнить их со словами Уитмена, который признаёт себя не только поэтом добра, но и поэтом злобы. Иногда боятся, что беспристрастность азиатского взгляда ведёт к бездействию. Если это отчасти верно в настоящий момент, то это появилось от полноты азиатского опыта, который всё ещё так явно контрастирует с европейской юностью. Если вечный конфликт между порядком и хаосом в настоящем типично европейский, то лишь потому, что духовные войны не меньше, чем физические, должны вестись теми, кто переживает воинственный возраст. Но пылкость юности не может полностью компенсировать проницательность старости, и мы должны потребовать от приходящей расы, чтобы люди



действовали с европейской энергией, а думали в азиатской тишине – старый идеал, преподанный Кришной на поле битвы:

«Безразличный к удовольствию и боли, к выигрышу и проигрышу, к победе и поражению, будь же готов к бою… Как поступают глупцы, привязанные к работе, так же должны делать и мудрые, но без привязанности, желая лишь утверждения порядка в мире».

Европа также в насильственной реакции против анархии *laissez-faire* сознаёт волю к утверждению порядка в мире. Но европейский прогресс долгое время оставался сомнительным из-за недостатка в ориентациях. Примечательно, что открытие Азии должно совпасть с нынешним часом решения: ибо азиатская мысль снова утверждает единство и взаимозависимость всей жизни, в то время как Европа начинает понимать, что плод Жизни труднодостижим в обществе, основанном на разделении. Чтя гений Шекспира, мы тем самым не только приносим присягу памяти этого человека, но и свидетельствуем об интеллектуальном братстве человечества; и именно это братство даёт нам уверенность в возможности сотрудничества в общем деле, в создании общественного порядка, основанного на Союзе.

Эссе 12. Космополитические взгляды Ницше

Конечно, Ницше не был философом в строгом смысле слова. В сущности, он – поэт и социолог и, прежде всего, мистик. Он находится в основном русле европейской мистики и, пусть и менее глубоко, говорит о том же, о чём Блейк и Уитмен. Пожалуй, именно они трое выразили религию современной Европы – религию идеалистического индивидуализма. Если бы было осознано, что оригинальность Ницше состоит не в его несравненной и неестественной новизне, а в новом поэтическом утверждении очень старого взгляда, то не пришлось бы тратить силы на опровержение тезисов, которых он никогда не придерживался.

Верно, что в его работах мы сталкиваемся с некоторым насилием и преувеличением, но такова сама природа этого страстного протеста против недостойных ценностей, фарисейских добродетелей и снобизма, и то, что протест Ницше был встречен множеством проклятий, характеризует его как истинного пророка. «Камень, который отвергли строители»; «Блаженны вы, когда будут поносить вас». Особое значение имеет прекрасное учение о Сверхчеловеке, столь похожее на китайскую доктрину Высшего человека и индийских Маха-Пурушу, Бодхисаттву и Дживан-мукту.

К основным чертам мистики принадлежит постоянное чувство единства и взаимозависимости всей жизни и взаимопроникновения духовного и материального, противоположного пуританству, которое отделяет священное от мирского. Таково чувство, что мы повсюду дома – в отличие от религий награды и наказания, говорящих о будущем рае и аде и придающих абсолютную и вечную ценность добру и злу. «Все вещи сцеплены, связаны и очарованы, – говорит он. – Заклинаю вас, братья, оставайтесь верными земле и не верьте тем, кто говорит о внеземных надеждах… Как может быть что-либо вне меня? Нет ничего вне меня… Каждый миг начинается существование, вокруг

каждого Здесь вращается шар Там. Середина повсюду… Появление кажется оправданным в любое мгновение… Настоящее ни при каких обстоятельствах нельзя оправдывать будущим, а прошлое – настоящим». Всё это – типичные мистические интуиции или логические выводы из монизма, тесно связанного с брахманической формулой «Ты еси то» (*Тат твам аси*).

Доктрина Сверхчеловека, чьи добродетели находятся «по ту сторону добра и зла», который является цветком, вождём и спасителем людей, выдвигалась много раз в истории человечества. В индийской литературе фигурирует множество названий для этого идеала: Архат (адепт), Будда (просвещённый), Джина (победитель), Тиртхакара (нашедший брод), Бодхисаттва (воплощение дарующего добродетель) и, прежде всего, Дживан-мукта (освобождённый в этой жизни), чьи действия более не благи и не злы, но проистекают из его освобождённой природы.

Посмотрим, что сам Ницше говорит о Сверхчеловеке. «Вверх идёт наш путь, вперёд от рода к сверхроду. Но ужасен мне вырожденец, говорящий “Всё для меня”». Это ли доктрина эгоизма? Ведь так можно обвинить и Упанишады, провозглашающие, что все вещи дороги нам ради блага Самости. Для мониста нет подлинного различия между эгоизмом и альтруизмом, ибо все интересы тождественны. Самореализация – лучшее служение, и наша высшая и единственная обязанность – стать тем, что мы есмы («Ты еси то»). Это идеалистический индивидуализм, и данная доктрина внутренней гармонии действительная на любом уровне[1], ибо мы спасаемся не тем, что мы делаем, а тем, что мы есмы. «Вы принуждаете, – говорит Ницше, – все вещи течь к вам и внутрь вас, так что они должны потечь обратно из вашего фонтана как дары вашей любви. Воистину, присваивающий все ценности должен стать такой дарующей любовью: но здоровым и священным называю я это самолюбие… Но есть и иное самолюбие, завистливое и голодное, которое всегда будет

[1] См., например, «Санин» Арцыбашева, где человек, находящийся в мире с самим собой, хотя и далёк от высшего духовного типа, но всё же является наиболее привлекательным персонажем.

красть – взглядом вора смотрит оно на всё блестящее; со страстным голодом оно мерит обладающих изобилием, и всегда оно мародёрствует у стола дарующих». Именно автор ожидаемого торжества «белокурой бестии» объявляет: «Лучше погибнуть, чем бояться и ненавидеть; намного лучше погибнуть, чем быть предметом страха и ненависти!»

Ницше определённо презирал сострадание, то есть сочувствие своим собственным или чужим страданиям. Конечно, жизнь тяжела, а для высшего человека она должна быть ещё тяжелее вследствие его выбора. «Моё страдание и страдание моего товарища – какое дело мне до них!» «Вы говорите мне: “Жизнь трудно выносить”. Но ради чего вы гордитесь утром и смиряетесь вечером?» Это совершенно отличается от «наибольшего счастья для наибольшего числа людей», которое сделали своей целью западные демократии.

Едва ли стоит ссылаться на тех, кто ставит нашего поэта, философа и мистика в один ряд со всевозможными Трейчке и Крэмбами и делает его одним из первых поджигателей «европейско-ницшеанской» войны. Было бы легче показать цитатами, как он презирал посредственность Германии и Англии и как



он называл Францию «всё ещё местом самой интеллигентной и утончённой культуры в Европе», противопоставляя французский дух «нашей немецкой немощи вкуса». Однако ещё лучше показать, как хорошо он понимал фундаментальное единство Европы – единство ныне страдающее, но и тогда, и сейчас – единство движения, по сравнению с которым нынешняя вражда является всего лишь эпизодом – и как мало он всегда ассоциировал патриотизм с величием:

«Благодаря болезненному отчуждению, которое вызвано и продолжает вызываться националистическим безумием среди европейских наций, благодаря также близоруким и вспыльчивым политикам, ныне находящихся у власти благодаря этому безумию и не подозревающих, в какой мере проводимая ими политика разобщения может быть только промежуточной политикой, – благодаря всему этому, а ещё более тому, что сейчас остаётся всецело незамеченным, самые безошибочные знаки желания Европы быть единой сейчас остаются вне поля зрения или интерпретируются произвольно и неверно. У всех более глубоких и выдающихся умов столетия настоящая общая склонность мистического труда их душ должна была приготовить путь для нового синтеза и опытным путём предвосхитить Европу будущего; только в своих подобиях или в самые слабые мгновения своей жизни, возможно, в старости они принадлежали к своим “отечествам” – они просто отдыхали от всего остального, когда становились “патриотами”». Чтобы доказать правдивость этого чувства европейского единства, которое даже десять лет назад могло казаться слишком выдающимся обобщением, можно указать на то, что теперь мы видим: не только Европа, но и весь мир в точности таким же образом, через мистический труд великих людей, уже давно стремится к единству, и сейчас, возможно впервые в истории, на значительном расстоянии от осознания его несознаваемых целей.

«Воля к власти» не имеет ничего общего с тиранией, она равно противостоит тирании самодержца и тирании большин-

ства. Воля к власти утверждает, что на нашу жизнь не должны влиять мотивы удовольствия или боли, «пары противоположностей», но её нужно направлять к цели, а цель эта – свобода и непосредственность Дживан-мукты. И это – по ту сторону добра и зла. То же самое утверждается в Бхагават-гите: герой должен превзойти сострадание (*ашочьянанвашочаствам*), быть решительным для сражения, но не привязанным к его результату, так как, по словам Уитмена, «битвы проигрывают в том же духе, в каком их и выигрывают». Если он ранен, он скорее побудит своих соратников идти вперёд, чем попросит их остаться с ним и соболезновать; и он не оскорбит их предположением, что они на его месте поступили бы иначе. «Да будет твоя любовь сильнее твоего сострадания» – но это не самолюбие и даже не любовь к ближнему или патриотизм. «Выше любви к ближнему любовь к дальним и будущим, выше любви к человеку любовь к вещам и призракам… Себя предлагаю я возлюбить, и своего ближнего как себя – таков язык всех творцов. О! Вы поняли мои слова, – говорит он, – делайте, что хотите, но сперва будьте такими, какими хотите… Кто не может управлять собой, должен подчиняться». Это бесконечно далеко от учений типа «следуй собственному пути» или «делай, что мы хотим» – «ужасен нам, – говорит Ницше, – вырожденец, говорящий “Всё для меня”».

Учение Ницше – это настоящая *нишкама дхарма*: «Стремлюсь ли я к чему-либо после счастья? Я стремлюсь после работы! – говорит он. – Все образы мыслей, которые измеряют ценность вещей в соответствии с удовольствием и болью, вероятны; и наивно, когда каждый художник, сознающий творческую силу, будет глядеть на них с презрением». Ибо на Сверхчеловека, нужно сказать, не влияют пары противоположностей. «Делайте что хотите» – эта доктрина не эгоистична и не альтруистична. Не эгоистична, потому что уступить подсказке чувств, быть рабом капризов – всё это должно быть оформлено окружающей средой; совершенно противоположная длинная воля – Сверхчеловек не пощадит и самого себя. Не альтруистична, по-

тому что там, где для меня ничто не является внешним, не может быть альтруизма. Высший долг – самореализация. «Врачу, исцелися сам, – провозглашает Ницше, – тогда исцелишь и пациента. Да будет его главной заботой увидеть того, кто делает себя целым». Это не что иное, как старое учение Чжуан-цзы: «Древние мудрецы сперва получили Дао для себя, а затем уже для других. Прежде чем ты сам овладеешь им, будет ли у тебя время, чтобы уделить внимание делам злых людей? Лелей и храни самого себя, а всё остальное процветёт вследствие этого». Это напоминает слова Исуса: «Вынь сперва соринку из своего глаза».

Вожди человечества никогда не действовали исходя из чувства долга в обыденном смысле этого слова. Долг – лишь средство безопасности для тех, кому не хватает Дарующей Добродетели. Действия гения не подчиняются правилам, а посвящены жизни, коей он владеет изнутри, даже если остальным это кажется злом.

Был ли Исус унижен, или Он представил
Доказательства своей униженности?
Когда, будучи ребёнком, он убежал,
Оставив Своих родителей в испуге,
То Он изрек:
«Я творю дела Отца Моего».

Достоинство любого действия заключается в совершенной координации действующего. Мы должны действовать в согласии со своей природой, а если природа достигла своего наивысшего состояния, тогда божественное достигает полного проявления. Именно с такой озабоченностью и с глубокой убеждённостью Ницше восклицает:

«Должно быть, вы устали повторять: “Этот поступок хорош, ибо он бескорыстен”. О, друзья! Сами пребывайте в своём поступке, как мать в ребёнке – такова пусть будет формула вашей добродетели».

Такова же молитва Сократа: «Да будет человек вовне и внутри одинаков»: всё остальное – лицемерие. Худшие люди

управляют своей жизнью с помощью внешнего: поскольку они желают долгой жизни, богатства, почестей или потомства, они не свободны. Высшие люди – иного рода; о них можно сказать словами Чжуан-цзы: «Они живут в согласии со своей природой. В целом мире нет им равных. Они управляют своей жизнью с помощью внутреннего».

«Чего только не делают могущественные? – вопрошает *Према Сагара*. – Кто знает направление их действий? Воистину, они не делают ничего для самих себя, но возносят свои молитвы тем, кто воздаёт им почести и ищет их помощи. Таков их путь, что он кажется единым для всех; но по размышлении ты поймёшь, что они отстранены от всего, как лист лотоса от воды». «Человек совершенной добродетели (Сверхчеловек), – снова говорит Чжуан-цзы, – в покое не имеет мыслей, в действии не имеет тревоги. Он не различает правое и неправое, хорошее и плохое. В пределах Четырёх морей, его удовольствие – в том, что все приобретают, его отдохновение – в том, что все разделяют. Люди льнут к нему, как потерявшие мать дети; они собираются вокруг него, как сбившиеся с дороги путники. Ибо он – Дарующая Добродетель».

Согласно *Асвагхоше* также «говорится, что мы достигаем нирваны и что различные стихийные проявления активности завершаются». Бодхисаттвы не считаются с этикой своего поведения: «Они достигли самопроизвольности действий, ибо их дисциплина соответствует мудрости и деятельности всех Татхагат». «Исус был самой добродетелью, ибо он действовал импульсивно, а не по правилам». Когда Ницше говорит, что Сверхчеловек есть смысл Земли, то он имеет в виду то же самое, что и мы, говоря о Бодхисаттве или Дживан-мукте. Этот тип личности, представляющий высшее достижение и цель человечества, труднее всего уловить самоутверждающемуся уму. Бытие «по ту сторону добра и зла», закон в самом себе. «Как безнравственно! – воскликнет обыватель. – Ведь даже я чув-

ствую своим долгом следовать правилам морали и ограничивать мои самолюбивые желания».

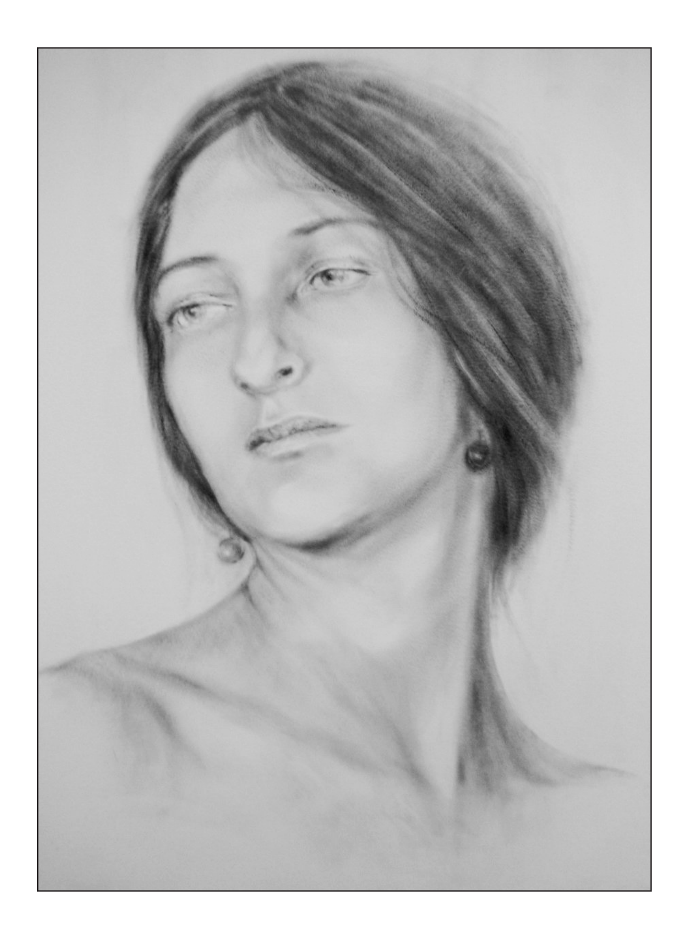
Итак, мы никогда не поймём то самолюбие, которое восхваляли Ницше и другие мистики, если мы будем истолковывать его в свете тех, кто верит, что все действия должны быть похвальны. Образец поведения человека нельзя найти ни в каком кодексе, но только в принципах Вселенной, постоянно открывающей нам свою природу. «Посмотрите на лилии…»

Существует чувственность, не являющаяся чувствительностью, страсть к власти, не являющаяся самоутверждением, и самолюбие более щедрое, чем любой альтруизм. Таковы разделения, на которых старательно настаивал сам Ницше, и лишь упрямое непонимание игнорирует их. Именно о потерпевшем поражение великом человеке он говорит: «Однажды они думали стать героями, но сенсуалисты – уже герои». «Являешься ли ты победителем (*джиной*), – говорит он, – покорителем самого себя, правителем своих страстей, хозяином своих добродетелей? Об этом я спрашиваю тебя. Зверь ли говорит в твоём желании, или необходимость? Или изоляция? Или разногласие внутри тебя?» «Я предостерегаю людей… от смешения разрушающего разврата и от принципа "laisser aller" (т.е. "не беспокойся") с волей к власти, представляющей собою полную противоположность первым». «Воистину, нет заповеди сегодня и завтра учиться любить кого-то. Скорее это изо всех искусств наилучшее, тончайшее, последнее и требующее больше всего терпения». «Истинное и идеальное самолюбие заключается всегда в наблюдении и ограничении души, так что наша продуктивность может прийти к прекрасному завершению».

Итак, вот как далека от доктрины самооправдания эта форма аскезы или рвения (*тапас*), которую Ницше призывал нас наложить на себя, если мы достаточно сильны. Именно таковы были взгляды Ману, когда он заложил суровые правила жизни для брахманов и намного более лёгкие – для шудр. Понимая это, Ницше восхвалял институт каст, ибо он находил правиль-

ным, что жизнь должна быть холоднее ближе к вершинам. Как сказано в Маркандея-пуране, брахман не должен делать ничего ради наслаждения.

Те, кто понял упадок и падение западной цивилизации, признают в Ницше новое пробуждение сознания Европы.



Эссе 14. Индивидууальность, автономия и функция[1]

Задача правительства – заставить управляемых вести себя так, как хотят правители. Это верно и для «хорошего», и для «плохого» правительства и не зависит от того, правит ли завоеватель, наследственный монарх или избранные представители большинства.

Отказ от тирании должен, в конечном счёте, влечь за собой и отказ от правления большинства. Представим общество из пяти человек. Невозможно отрицать, что правление троих, поскольку оно затрагивает остальных двоих, является столь же произвольным притеснением, как и влияние правления одного на остальных четырёх. Весьма вероятно, что оно будет даже менее разумно. Однако в любом случае правление троих после голосования становится правлением двоих, а правительство большинства будет означать власть двоих над тремя.

Однако поскольку каждый из пяти человек уникален, а «одинаковый закон для льва и быка является угнетением», то просто не может быть никакого решения, кроме автономии каждого. То, что широко допускается для наций, не менее верно по отношению к индивидам.

От существующей тирании возможно перейти к индивидуальной автономии двумя способами. В первом случае четверо из пяти могут совершить революцию против произвола одного правителя, установив вместо него правление большинства. Затем оставшиеся двое могут отстаивать своё «право» на самоопределение против большинства. Наконец, каждый из пяти станет автономным – каждый, как это было раньше, будет сидеть вооружённым в своём доме, готовый отразить вторжение захватчиков. Это можно назвать дезинтеграцией, узаконенной предполагаемым различием интересов, которое утверждает плюралистическая философия.

[1] *Свабхава, свараджа, свадхарма.*

Но, поскольку каждый будет по-прежнему желать власти (другими словами, чувствовать свой «долг» управлять) и ничто не защитит от проявлений правительства, кроме страха сопротивления, то желание превратится в действие, как только представится возможность; и один, двое, трое, четверо или пятеро будут просто выжидать (сознательно или бессознательно) благоприятного момента. Между тем сотрудничество ради общих целей исключено взаимным подозрением: каждый из пяти должен исполнять всё необходимое для выживания индивида, и только часть деятельности каждого будет незанятой. Таковы неизбежные следствия сопротивления и такого рода желаний участвовать в управлении, которые выражаются в требовании голоса.

Анархия обращается к самоутверждению и, будучи оправданной, тем не менее, является анархией хаоса; сопротивление, хотя и неизбежное, способно само по себе лишь создать неустойчивое равновесие, ведущее к восстановлению исходного положения.

Второй подход к индивидуальной автономии – это отказ, отречение от воли к управлению. Поскольку мы выражаемся в современных терминах, мы должны представить себе, что эта мысль зарождается у одного из пятерых и затем распространяется и на них. Опустим переходный период и предположим, что мысль о власти стала для каждого из пяти ещё более отвратительной, чем мысль о том, чтобы быть подчинённым.

В такой ситуации ничего не помешает признать общие интересы и сотрудничество в их достижении (сотрудничество – не правительство). Это будет интеграция, основанная на предполагаемом тождестве всех интересов, на каковом настаивает монистическая философия. Никто из пятерых не будет ожидать получения от любого из остальных чего-либо за так, но принцип взаимопомощи или сотрудничества позволит каждому выполнять свою функцию. Деятельность будет осуществляться по призванию, то есть добровольно.

Поэтому анархия, достигнутая отречением, будет самопроизвольной, стихийной анархией: только отказ от воли к управлению может создать устойчивое равновесие. Всякий, кто верит в самоопределение национальностей, в этой мере уже является анархистом. И хотя мы должны признать, что состояние совершенной свободы никогда не может быть достигнуто, потому что воля к власти не может быть полностью искоренена, тем не менее, можно показать, что основанная на анархических принципах деятельность может быть и часто является более непосредственной и практически эффективной, чем деятельность под контролем. Сравним, например, результаты предоставления очень большой автономии бурам с последствиями удержания Ирландии.

«Последний идеал будущего государства, – говорит Дмитрий Мережковский, – может заключаться только в новых религиозных формах мыслей и дел, новом религиозном синтезе между личностью и обществом, состоящем из бесконечной любви и бесконечной свободы». Я далёк от того, чтобы утверждать, будто такой миллениум когда-либо осуществится. *Но не знающий, куда он плывёт, не знает и того, попутный или встречный ветер дует ему.* Не будет безумием очертить наш курс к чаемой гавани. По крайней мере, столь многое доступно каждому человеку; и только тот настоящий индивидуалист, кто не желает править никем, кроме самого себя.

«Волю к управлению» не следует смешивать с «волей к власти». Воля к управлению – это воля управлять другими; воля к власти – это воля к власти над самим собой.

Те, кто хочет быть свободными, должны хотеть властвования без желания править. Если таких людей выбирают для советов администрации, без которой нельзя совсем обойтись, то это приведёт к величайшей степени свободы и справедливости, какую только можно достичь на практике.

Перевод с английского Максима Медоварова

Александр Дугин

ИММАНЕНТНАЯ РЕВОЛЮЦИЯ ТАНТРЫ

Тантризм и псевдотантризм

В современном комплексе неоспиритуалистических доктрин все чаще можно встретить апелляции к тантризму, различные школы, кружки и движения, узурпирующие это название. В принципе, это не удивительно, так как общая тенденция неоспиритуализма к «пробуждению» грубых психических энергий и к провокации прямой одержимости своих последоваетлей низшими сущностями субтильного плана, неизбежно задействует сексуальную энергетику, служащую промежуточной инстанцией между вегетативнотелесным и душевным уровнем человека. Отсюда и повышенный интерес к тантристским практикам. Параллельно с этим метафизический «антиномизм» Тантры на вульгарном неоспиритуалистическом уровне понимается как картбланш всем формам разврата и распущенности, которые часто лишь для прикрытия называются экзотическим термином «тантризм». Кроме того, для неоспиритуалистических псевдогуру (от Калиостро до Раджнеша и Муна) всегда был характерен не только финансовый вампиризм в отношении одураченных ими последователей, но и циничное и грубое сексуальное использование наивности истерических барышень, ищущих у заезжих шарлатанов неизвестно каких чудес. Естественно, что неосприритуалистические «учителя» нашли в «тантризме» прекрасное поле деятельности для сочетания всех видов «заинтересованного» шарлатанства, осененного инициатическим авторитетом Священной Традиции.

Истинный тантризм не имеет с этими подделками ничего общего. Тантра – это сакральная инициатическая традиция, ставящая своей целью реализацию высших трансцендентных аспектов реальности и основывающаяся на строгой эзотерической дисциплине, адекватной лишь в конктексте традиционной цивилизации. Все тантрические предписания и ритуалы имеют силу только в рамках определенной школы, цепи, «кула», и вне ее они не только теряют смысл, но превращаются в опасные и извращенные культы, аналогичные низшему демонопоклонничеству и вульгарному сатанизму, в том случае, когда они не прикрывают собой обыкновенный банальный разврат. Тантрическая инициация имеет свои аналоги во многих эзотерических традициях, отличных от индуизма. В частности, элементы, сходные с тантризмом можно найти в некоторых суфийских орденах, и особенно в феномене «маламатья». В рамках христианства нечто подобное встречается в православной традиции «юродивых», а также в некоторых еретеческих сектах типа «хлыстов». Кроме того, на Западе до сих пор существует несколько инициатических организаций тантрического типа, основывающих свои ритуалы на герметической и сугубо западной эзотерической традиции. Как бы то ни было, тантризм – это особая сакральная традиция эзотерического типа, преназначенная для узкого, квалифицированного меньшинства, духовной элиты, причем не всякой, а имеющей особую психофизическую и интеллектуальную конституцию, которой более всего соответствует именно Путь Левой Руки.

Тантристская метафизика

И все же даже аутентичный и подлинный тантризм выделяется в общем ряду инициатических учений. Он парадоксален и необычен не только для профанического общества или экзотерической культуры, но и для самого эзотеризма. Причем дело даже не в его практиках, имеющих подчас видимость «скандальности» и «провокационности». Сама метафизика тантриз-

ма имеет парадоксальный необычный характер, контрастрирующий с обычными нормами ортодоксального эзотеризма.

Метафизическим полюсом тантристской метафизики является идея «разрушающей трансцендентности». В некотором смысле саму эту метафизику можно назвать метафизикой Ужаса. Неудивительно поэтому, что одной из центральных фигур Тантры является индуистский бог Шива, «разрушитель» и «трансформатор» (Рене Генон указывал, что в случае Шивы термин «транс-формация» надо понимать буквально в его этимологическом значении как «выход за пределы мира форм», т.е. в область Третьего Мира, Свар, лежащего по ту сторону «формальной манифестации» первых двух миров – Бхур (Земля, физический мир) и Бхувас (Атмосфера, тонкий мир). Прямая апелляция к Сверхформальному принципу, игнорирующая в некоторой степени все промежуточные инстанции и порождает привкус антиномизма и разрушительности, неотделимые от учения Тантр. Обнаружение «разрушительной трансцендентности» отменяет все те стороны сакральности, которые связаны с упорядычиванием и сохранением второстепенных космологических сторон Вселенной, что характерно для более мягких путей Традиции, в том числе и для «утвердительного» эзотеризма. Тотальный ужас и огненный пожар Вселенной в перспетиве тантризма есть не негативный, а позитивный феномен, так как в этом обнаруживается прямое и неопосредованное столкновение самого Принципа, в его явном и совершенном виде с совокупностью его проявлений, обретших мало по малу иллюзорную автономию и самодостаточность. При этом уничтожению в прямом смысле этого слова подвергаются не сами проявления Принципа, но только иллюзия, «авидья», заставлявшая считать их самих себя «независимыми», а эта иллюзия и так не имеет подлинной онтологической реальности.

Ужас в тантризме имеет два аспекта. Во-первых, ужасна главная богиня Тантры, Кали, которая является Шакти, энергией Шивы в самом мрачном, отчужденном от него состоянии.

Кали сеет смерть и иллюзию, так как мнит себя самодостаточной и самостоятельной. Именно поэтому последний, темный век называется в индуизме Кали-югой, периодом правления Кали. Этот имманетный ужас «черной Богини» является для тантриста выражением сущностного качества современной реальности, точно определяет характер современного состояния онтологии, где высшие духовные и небесные энергии Принципа сокрыты от земного мира непроницаемым покрывалом темного психического мира, центральную власть в котором узурпирует страшная черная сущность, «богиня Ужаса», совпадающая во многих своих чертах с христианским представлением о дьяволе, «князе мира сего». Но у этого имманетного ужаса есть трансцендентный аналог, «трансцендентный Ужас». Этот второй аспект проявляется во внезапном обнаружении самого Принципа, который также предстает в страшном обличье, но на сей раз по отношению к тому, что пропитано качеством «темного века, «черной богини». Можно сказать, что Кали ужасна для людей, а Шива ужасен для самой Кали. Но путь тантриста заключается не в паническом бегстве от этой кошмарной теофании, но как раз в противоположном – в преодолении страха и ужаса. На первом этапе тантрист преодолевает ужас перед Кали, отождествляя себя с ней самой, так как в «темном веке» природа людей вообще не может быть никакой иной, кроме как темной и демонической. Следовательно, посвященный в Тантру не просто сознательно идет на «демонизацию» своего существа в таком отождествлении, но лишь вскрывает уже существующий, объективный факт, стыдливо завуалированный и скрываемый в традициях Пути Правой Руки. Шакти (имманентная природа реальности) в нашем мире и в нашем сакральном цикле сущностностно ужасна, и те школы, которые видят ее в привлекательных благостных формах жестоко заблуждаются – так можно было бы выразить основную идею первого этапа тантрической реализации, этапа отождествления адепта с Шак-

ти, что выражено в основной тантрической формуле «сахам», «я есмь Она», т.е. «Шакти», а еще точнее «Кали».

Преодоление «второго ужаса» заключается в ритуальном инициатическом браке Шакти (Кали) с Шивой. В этот момент приходит черед самой «черной богини» отождествляться с тем, кто внушает ей священный ужас – с абсолютным аскетом Шивой, Вечным и неподвижным трансцендентным Принципом, означающим для самой Кали немедленный конец ее самостоятельного существования, ее смерть, страшное поражение ее сил и ее воинств в великом волнении Вселенной, которое она призвана осуществлять. Адепт Тантры, «каула», предолевает это инициатическое испытание богов вместе с Шакти, очищая свою собственную природу в таинстве магического совокупления и пробуждая в самой сокровенной глубине своего «Я» «ваджру», «молнию-алмаз», тайную природу самого великого Бога-Разрушителя. Это стяжаение полноты трансцендентной силы, выход из космоса, реализация Вечного Полюса по ту сторону противоположностей и космических пар, обретение полной и тотальной свободы. Таков второй и последний этап метафизической реализации Тантры.

Ориентация на «разрушающую трансцендентность» предопределяет другой, технический аспект тантризма – акцент на немедленной, мгновенной, молниеносной реализации. В алхимии нечто подобное называется «сухим путем». Так как посвященный в Тантру принципиально отбрасывает всю сложную цепочку промежуточных инциатических операций, составляющих содержание практик Пути Правой Руки, столкновение с Трансцендентным происходит для него внезапно и резко. Эвола совершенно справедливо говорит о том, что тантризм это традиция «свободы», но не «освобождения». Тотальный ужас и радикальный опыт, «онтологический яд», настолько сильно трансформируют человеческое существо тантриста, что внутри него пробуждаются во всем своем объеме уже чисто сверхчеловеческие, принципиальные энергии, полностью вытесняющие

ограниченные индивидуальные стороны личности. Тантрист не улучшает своих сугубо человеческих качеств в процессе инициатического делания, не расширяет сферу своих психических и физических возможностей. Он просто отбрасывает человеческое в том виде, в котором оно есть, мгновенно переходя к более объективной, сверхчеловеческой реальности в результате травматического опыта. Именно поэтому «каула», адепт Тантры, может делать все, что ему вздумается и добро, и зло, творить как благородные, так и подлые дела. Секрет в том, что все эти действия производит уже не он, а, следовательно, они не могут его затронуть ни в коей мере. Тантрический ужас расстворяет в адепте оковы «кармы», изымает его из потока «сансары», где остается только его видимая оболочка, своего рода «живой труп», «скорлупа», «призрак», не могущий ни в какой степени затронуть его истинной сущности, превратившейся в Вечную Точку, «Парабинду», в «ваджру», в «полярный алмаз» Абсолютной Свастики.

Инициатическая магия Юлиуса Эволы

Книга «Йога Могущества», посвященная тантрической традиции, является, быть может, наиболее удачной и наиболее концептуальной книгой этого выдающегося традиционалиста. И дело не только в том, что он был практически первым европейцем, который глубоко и досконально изучил тантрическую традицию и понял ее внутреннюю сущность (даже в академической среде этот труд Эволы считается классическим и непререкаемым с точки зрения эрудиции). В «Йоге Могущества» Эвола выразил и сформулировал свою позицию в отношении традиции и эзотеризма в целом, а эта позиция во многих аспектах отличается от других направлений традиционализма, и в первую очередь от линии Рене Генона, чьим учеником и последователем был Эвола. Через метафизику Тантры и через описание типологии тантрического опыта Эвола выразил свои наиболее

глубокие мысли относительно структуры реальности, эзотеризма и личного инициатического пути.

Эволу всегда интересовали те стороны сакральных инициатических доктрин и практик, где речь идет об особой, «ускоренной» реализации, имеющей героический характер, т.е. предназначенных для тех человеческих типов, которые предпочитают риск и быстроту последовательности и терпеливой эволюционной работе. Радикальный опыт, расположенный между жизнью и смертью, между физическим и сверхфизическим, между человеческим и сверхчеловеческим – вот что привлекало Эволу в Традиции (но и не только в Традиции, а также в политике, культуре, искусстве, личной жизни). Этот опыт, в котором происходит спонтанное имманентное обнаружение метафизической подоплеки реальности, явился осью интеллектуального и экзистенциального пути самого Эволы, который назвал его в терминах даосской традиции «Путем Киновари». Отсюда и предпочтительный выбор тем для его книг – Тантра («Йога Могущества»), дзен-буддизм и «ваджраяна» («Доктрина Пробуждения»), магия («Введение в магию как науку «Я»), алхимия («Герметическая Традиция»), а также тема сакрального понимания эротики («Метафизика Секса»). Все эти работы, а также некоторые политические труды (в частности, «Оседлать тигра», «Лук и булава» и т.д.), проникнуты специфически тантрическим видением мира, настроением и духом «каула», тантрического посвященного.

Эвола в «Йоге Могущества» очень точно описывает сущность того, что можно с некоторой степенью условности назвать «тантрической революцией» или «иманетной революцией». Смысл этого духовного феномена сводится к следующему. По мере ухудшения качества космической среды в ходе общей деградации – от золотого века к железному, к кали-юге, контакты человеческого, земного плана с небесными духовными уровнями становятся все более опосредованными, все более редкими и фрагментарными. Божественное удаляется от мира,

скрывается, вуалируется. Сакральная Традиция, уходящая корнями вглубь тысячелетий, в периоды более нормальные и более полноценные с духовной точки зрения, стремится сохранить основу изначального знания хотя бы в чисто теоретическом и редуцированном виде. Иными словами, даже в номинально традиционной цивилизации возникает своего рода компромисс между теоретическим утверждением учений предыдущих циклов и практической деградацией самих культов и человеческой среды, эти культы практикующей. Возникает своего рода традиционалистское «фарисейство», лицемерное настаивание консерваторов от ортодоксии на нормах, ничему более не соответствующих в реальности. Против такого «фарисейского» конверватизма направлена энергия «новых» традиций – таких как буддизм, тантризм, христианство и т.д., смысл которых можно определить как Консервативную Революцию в рамках Традиции, отрицающую внешнюю форму и заново утверждающую конкретность трансцендентного и вневременного содержания. (Заметим, что все такие консервативно-революционные традиции постепенно приобретают сугубо эсхатологический характер; подробнее об этом см. А. Дугин «Метафизические корни политических идеологий» в «Милом Ангеле» No 1, разбор сущности «полярно-райской идеологии»).

Эвола, говоря о Тантре, выразил эту тенденцию противопоставлением «свободы» и «освобождения». «Свобода» – это «революционное» утверждение сущностного единства мира и его Принципа, мгновенный брак Ужаса между имманетным и трансцендентным, которые, несмотря на всю иллюзию радикальной разделенности, свойственную «темному веку», на самом деле остаются сущностно едиными. «Свобода», как и «пробуждение» (а точнее «озарение») в некоторых школа чань-буддизма, не может быть достигнута постепенно. Она либо есть, либо ее нет. Если она есть, то все остальное теряет смысл. Если ее нет, то ее и не будет, так как ее действительно нет только для иллюзии, которой в свою очередь также не существует для

мира Истины. А если «свобода» есть, то она есть во всем, а не только в конвенцианальных рамках этических, моральных, ритуальных или культовых предписаний. Но вкус этой «свободы», «озарения», радикально и мгновенно меняет все понимание реальности у того, кто прошел «револбюционную» инициацию. Для него не существует ни имманетного, ни трансцендентного, и то, и другое для него совпадает. Вся реальность становится полем сил, живых, светоносных энергий, превращается в Шакти, пребывающую в постоянном совокуплении со своим Принципом, с мужским божеством. Тантрист – постоянный соучастник этой иерогамии, божественного брака. Он непрерывно пребывает в состоянии «ясновидческого опьянения» («ivresse lucide» по выражению Эволы), становясь «дифференцированным человеком», особым существом, принципиально изъятым из причинно-следственной цепи «сансары», «колеса существований». Такая «свобода» отрицает не только рабство «сансары», но и саму идею «освобождения», так как такое «освобождение» есть само по себе не что иное, как иллюзия.

Магия «пробуждения», героическая инициация мгновенного озарения является центральным пунктом традиционалистского мировоззрения Эволы, что объясняет его пристрастия и антипатии в сфере Традиции (и, в частности, его полемику с некоторыми сторонниками Пути Правой Руки). В принципе, Консервативная Революция Духа, тотальное выражение которой Эвола увидел в тантризме, является необходимым и основным Актом любого полноценного существа, идущего по пути инициации и духовной реализации. Если эзотеризм не производит с сущностью человека феноменов аналогичных тому разрыву сознания и радикальной трансформации, о которых говорят тексты Тантры, если оперативная, магическая, световая сторона реальности не открывается посвященному в ее грандиозном объеме и всепроникающей силовой стихии, мы всегда вправе усомниться или в качестве самой инциации, или, по меньшей мере, поставить под вопрос духовную реализацию. Даже в сфе-

ре эзотеризма, как это ни парадоксально, может существовать «фарисейский» комплекс, и более того, есть все основания полагать, что в последние времена, а именно в эту эпоху мы живем, такой комплекс является чрезвычайно распространенным.

Путь Эволы, путь иманетной тантрической революции, Консервативной Революции, радикально отличен как от слабоумного неоспиритуализма, в котором низкопробные и примитивные психические силы рассматриваются как венец эзотерического совершенства, а темные безличные духи принимаются за « световых посланников и гуру», так и от стерильного академического традиционализма, где недоразвитые экзистенциально профессора скрупулезно разбирают и систематизируют инициатические и эзотерические доктрины, не имея ни малейшего представления не только о световой природе трансцендентной «ваджры», но и об элементарных обитателях и пейзажах субтильного мира, столь близкого к нашей физической реальности. Тантра – это своего рода Третий Путь, настаивающий на конкретности опыта, но настаивающий при этом на радикализации, трансцендентализации этого опыта, не довольствуясь ни абстракциями «традиционалистов», ни слабоумной одержимостью «космистов» и неоспиритуалистов.

Тантра – это путь секса, но секса, понятого сверхчеловечески, онтологически, метафизически. Не банальная половая связь физического мужчины с физической женщиной, но трансцендентное совокупление божественной четы, Шивы и Шакти, является сутью тантристского опыта. Кроме того, практика тантризма отнюдь не сводится к ритуальным, магическим и инициатическим половым актам. Тантрист постоянно пребывает в стихии «сакральной страсти», в опьянении инициатического соития между реальностью и ее метафизическим принципом, независимо от того, чем он занимается и в чьей компании он находится в данный момент. И, быть может, нет никого, кроме Юлиуса Эволы, кто с такой глубиной, достоверностью и компетентностью мог бы описать, объяснить и истолковать этот

тантрический опыт, его доктринальные предпосылки и его практический, технический характер. Тексты Эволы – не просто академическое описания феномена тантризма. Это сами по себе тексты инициатические, так как его автор был не просто любознательным и скрупулезным ученым-ориенталистом, но посвященным, практиком и метафизиком, «дифференцированным человеком», «каула», принадлежавшим к тайной цепи «пробужденных».

Часть 3.

ИСЛАМСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

Мухаммад Таки Мисбах Язди

ИСЛАМСКИЙ ГНОЗИС (*’ИРФАН*) И МУДРОСТЬ (*ХИКМАТ*)

Предисловие

Во имя Аллаха, Милостивого, Милосердного

В космосе люди подобны мячам, выпущенным в пространство, внутри которого скрыта потенциальная энергия для полета в бесконечно более возвышенный мир. Но сила притяжения мирских удовольствий тащит их вглубь материального мира, в результате чего они падают и становятся дегенератами; а эгоистические наклонности и сатанинские искушения, воплощенные в материалистических цивилизациях и культурах, ускоряют их падение. Среди всего этого есть несколько личностей и групп людей, очи сердца которых открыты к духовной истине, а уши их душ знакомы с божественными посланиями. Они полны решимости свернуть с дороги загрязнения своими животными желаниями, их крылья обращены к светоносному горизонту ангельской сферы, а в ходе своей эволюции они начинают восхождение к истоку всех красот, сияний, сил и восторгов, к бесконечному источнику совершенств, короче говоря, к Богу. Подобно мячам, отскакивающим от земли, они разочаровались в тупике материализма и снова, с той же скоростью, с какой они падали, взмывают в обратном направлении и взлетают в тонкий мир. Весьма вероятно, что это процесс постоянно повторяется.

Такую реакцию можно сейчас легко наблюдать у групп людей, разочаровавшихся в разложившейся западной культуре, почувствовавших внутри себя великую жажду, тянущихся к

духовным ценностям и блуждающих в поиске первоисточника этой прозрачной воды. Но, увы, большинство из них падают на пути, проложенные колдунами, которые вместо нектара гнозиса вливают им в рот яд погибели. Они ведут их из ловушки в бездну через заднюю дверь разрухи и крушения.

Центробежное движение материалистической культуры и возврат к духовной культуре не ограничиваются просто индивидуальными тенденциями. Сейчас мы являемся свидетелями движения к исламу во всех уголках мира, даже в самых загрязненных и разложившихся из причиняющих боль стран. Эти движения были ускорены великой Исламской Революцией, руководимой выдающимся гностиком, который, воспользовавшись цветущими талантами народа, смог одержать победу над сатанинскими силами в лучах света исламских учений. Несмотря на огромные помехи, обложившие путь революции со всех сторон, она все еще скачет вперед и вперед. Но, хотя не впервые божественный человек и гностик Господень стал во главе народного движения, нелегко найти другой пример такого масштаба и глубины и с такой твердостью и стабильностью.

В любом случае, этот феномен, наоборот, может стать самым сильным мотивом для исследования роли духовных тенденций, особенно роли исламского гнозиса, в положительных и желанных переменах жизни людей.

Гнозис (’ирфан) в исламском мире

С древности в исламском мире существовали тенденции гнозиса (*’ирфан*) и суфизма (*тасаввуф*), а начиная с X по XIV вв. (IV – VIII века хиджры), они встретились во многих странах, таких как Иран и Турция. Сегодня есть много суфийских сект по всему миру. Сходные тенденции можно обнаружить и среди последователей других религий. Учитывая этот общий аспект, естественно поднять вопрос о том, действительно ли такую вещь, как исламский гнозис, можно найти в исламе, или же мусульмане заимствовали его извне, так что так называемый

исламский гнозис на самом деле всего лишь гнозис мусульман, но не исламский. Если же гнозис в исламе существовал, тот ли он, который существует и сейчас у мусульман, или же он подвергался изменениям?

Отвечая на эти вопросы, некоторые категорически отрицают существование гнозиса в исламе, объявляя его еретическим нововведением, от которого следует отречься. Другие считают, что он произошел из внеисламского контекста, хотя и пытаются совместить его с исламом. Продолжая эту мысль, некоторые говорят, что суфизм – допустимое нововведение в исламе, как монашество в христианстве. По этому поводу преславный Коран утверждает:

وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ إِلَّا ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللَّهِ

А монашество они изобрели; Мы им его не предписывали, если не для снискания благоволения Аллаха (57:27).

Наконец, есть группа тех, кто считает гнозис не просто частью ислама, но его сутью, ядром и духом, происходящим из Корана и Сунны Пророка, наряду с другими частями ислама. Неверно, что он был заимствован из других школ и течений мысли, а аспекты, общие для гнозиса в исламе и других религиях, отнюдь не позволяют сделать вывод, что исламский гнозис произошел от них, точно так же, как сходства между религиозным правом (шариатом) в исламе и небесными религиозными законами предыдущих религий не означает, что первый произошел от последних.

Мы придерживаемся последнего ответа на вопрос, добавляя, что утверждение оригинальности исламского гнозиса не отпускает грехи того, что называли гнозисом или суфизмом в исламе. Подобно этому, вовсе не любое вероучение или поведение, обнаруженное среди групп, относящихся к исламу, можно считать истинно исламскими верованиями и практиками; в противном случае ислам неизбежно окажется противоречивым набором верований с конфликтующим набором ценностей, и возникнут конфликтующие и противоречащие друг другу исламы!

В любом случае, признавая самобытность исламского гнозиса, высшей степени которого достиг благородный Пророк, да будет мир и благословение Аллаха с ним, с его народом и с его истинными последователями, мы не отрицаем существование чуждых элементов среди мусульманских гностиков и суфиев. Многие взгляды и манеры поведения суфийских орденов остаются спорными.

Понятия ’ирфана, суфизма, хикмата и философии

Прежде чем объяснить самобытность исламского гнозиса, дабы избежать смешения и недоразумений, здесь уместно дать объяснение терминам «гнозис» (*’ирфан*) и «суфизм» (*тасаввуф*).

Термин «гнозис» (*’ирфан*), как и другой термин того же корня, *ма’рифа* [что также переводится как «гнозис»], буквально означает «знание», но его специальный смысл присущ знанию определенного рода, которого нельзя достичь ни чувствами, ни опытом, ни разумом, ни рассказом, а только внутренним свидетельством и внутренним откровением. Их можно обобщить в нескольких предложениях, описывающих эти свидетельства и откровения. Учтем тот факт, что их приобретение, зависящее от специальных упражнений и духовной дисциплины, также называется гнозисом (*’ирфан*), только с определением «практический» (*’амали*), т.е. «практическим гнозисом», или способом духовного путешествия (*сайр ва сулук*), в то время как предложения, описывающие эти свидетельства, называются теоретическим гнозисом и, так же как философию Озарения [которую сформулировал Шихабаддин Яхья Сухраварди (1153 – 1191)], их смешивают в определенной степени с рациональной аргументацией.

Слово «суфизм» (*тасаввуф*), вероятнее всего, происходящее от слова «суф» («шерсть», имеется в виду ношение шерстяной одежды, что символизирует трудную жизнь вдали от комфорта и гедонизма), наиболее соответствует практическому гнозису, в то время как термин «гнозис» (*’ирфан*) больше подходит

для теоретического гнозиса. Таким образом, в царстве гнозиса можно выделить как минимум три элемента. Первый – специальные практические предписания, которые, как утверждают, приводят человека к интуитивному и внутреннему гнозису и сознательному ведению присутствия Бога, Всевышнего, самых прекрасных Его Имён и Его тонких атрибутов с их проявлениями. Второй элемент – особые духовные и психические состояния и черты характера и, в конечном счете, откровения и свидетельства, которых достигает путешествующий. Третий элемент – предложения и утверждения, указывающие на прямые интуитивные озарения; даже для тех, кто лично не шел по пути практического гнозиса, они могут быть более-менее понятны, хотя обнаружение их истинного смысла и сути свойственно только истинным гностикам.

Если быть внимательным к этим объяснениям, становится ясно, что истинный гностик – это тот, кто следует особой практической программе и достигает интуитивного и прямого гнозиса Бога, Всевышнего и Его атрибутов и действий. Теоретический гнозис, в сущности, представляет собой отчет и интерпретацию первого гнозиса, что, естественно, имеет много недостатков. Если не быть слишком точными в терминологии и расширить ее масштаб, то мы можем использовать термин «гнозис» для любых духовных путешествий, предпринимаемых, чтобы найти истину и достичь счастья, а также итог духовных состояний и свидетельств. В таком случае, гнозис будет включать даже виды гнозиса в буддизме и индуизме, у некоторых племен Сибири и Африки, точно также как термин «религия» можно применить в несколько расширенном значении к буддизму, тотемизму и т.п.

Здесь также уместно указать на понятия мудрости и философии.

Исконно арабское слово «*хикма*» (мудрость) означает твердый и определенный гнозис (*ма'рифа*) и часто применяется к практическому гнозису; именно в таком смысле оно употребля-

ется в преславном Коране (17:39). Однако в современной терминологии оно означает божественную философию, а равно и практическую философию и науку этики, а в самой этике оно употребляется в узком смысле – «свойство души, связанное с применением разума, средним между хитростью и глупостью». В любом случае, это слово не применяется по отношению к атеистической философии или скептицизму, в противоположность философии, происходящей от греческих корней и означающей любые интеллектуальные или рациональные попытки понять проблемы всего существующего, даже если он ведет к отрицанию утвержденного и признанного гнозиса или даже к отрицанию объективного существования мира.

Оригинальность исламского гнозиса

Всякий, кто внимателен к аятам славного Корана, к словам благородного Пророка и чистых людей из его рода, да благословит их всех Аллах, несомненно, сможет найти много тонких и глубоких тем в царстве теоретического гнозиса, равно как и многочисленные предписания и практические указания насчет духовного путешествия гностика. Например, можно сослаться на аят, относящийся к единству божественной сущности, атрибутов и действий в суре «Таухид» *(Ихлас),* в начале суры «Хадид» и в последнем аяте суры «Хашр», а также на аят, указывающий на божественное присутствие во всём мире бытия, на его Понимание, что выше всего существующего, и на то, что все создания вечно и существенно прославляют Бога, Всевышнего, и простираются перед Ним ниц.

Подобно этому, есть аяты, содержащие специальные предписания и способы, которые можно назвать путем исламского духовного путешествия, точно так же, как и аяты, имеющие отношение к созерцанию и медитации, постоянному воспоминанию (*зикр*) и вниманию, возрастающему в предрассветные часы и бодрствующему ночью, к смирению и покорности, к постам, земным поклонам и прославлениям по ночам, к плачу

и падению ниц во время чтения и слушания аятов Корана, к искренности в поклонении и деланию добрых дел в любви и привязанности к Богу, чтобы достичь близости к Нему и Его удовлетворения; а еще есть аяты, относящиеся к вере в Бога, к божественному удовольствию и покорности перед Господом.

Бесчисленны указания, которые можно найти среди рассказов, приписываемых благородному Пророку и чистым Имамам, да благословит их всех Аллах, об их мольбах и личной набожности, относящихся к вышеназванным темам.

В свете этих ясных аятов, славных разъяснений благородного Пророка и его безупречного рода, да будут излиты на них бесконечные Божьи благословения, две группы ушли в сторону противоположных крайностей. Одна группа узко мыслящих и поверхностных людей придает этим аятам тривиальный и простой смысл и даже считает, что у Бога есть изменчивые состояния, подъём и упадок; эти люди опустошают аяты и рассказы, полные благородного и тонкого содержания. Это такой род людей, которые вообще отвергают существование чего-либо под названием «гнозис» в исламских текстах.

Другая группа под влиянием различных общественных факторов открыла и приняла некоторые странные чужеродные элементы от других, и в результате они стали верить в то, что в принципе не может происходить из религиозных текстов и содержания божественной Книги и Сунны. Скорее, некоторые из таких верований могут противоречить ясным текстам, непригодным для эзотерического толкования. Подобно этому, в сфере практики они, с одной стороны, изобрели свои собственные обряды и обычаи или даже заимствовали их из неисламских сект. С другой стороны, они верят, что совершенные гностики могут не выполнять обязанности и предписания.

Конечно, те, у кого исключительно благоприятное мнение обо всех гностиках и суфиях, нашли оправдания и толкования для всех этих дел. Но справедливо будет сказать, что, по крайней мере, некоторые из этих утверждений не имеют приемлемого

обоснования, и нам не следует быть настолько впечатленными ученым и духовным величием некоторых фигур, чтобы принимать всё, что бы они ни сказали или написали, с закрытыми глазами и ушами, и утверждать это, отрицая за другими любое право на критику и исследования их работ. Конечно, ясно, что принятие права на критику не означает прощения неочищенных или плохо продуманных суждений, или несправедливого выражения пристрастности либо неуделения внимания положительным и ценным чертам. В любом случае, нужно искать, что верно и истинно, идти путем правды и справедливости, избегать чрезмерного и неразумного оптимизма и пессимизма и искать помощи от Бога в том, чтобы узнать истину и быть настойчивым на пути Истины.

Самоочевидно, что обзор всего относящегося к гнозису, суфизму, мудрости и философии, их взаимоотношениям и их отношениям к исламу – не та задача, которую можно представить в рамках одной статьи. Поэтому, учитывая общую природу замечаний, мы займемся самыми значительными вопросами и отложим дальнейшее исследование, пока не представится случай для более широкой дискуссии.

Гнозис и разум

Одна из фундаментальных проблем, являющаяся предметом спора между сторонниками и противниками гнозиса, звучит так: может ли разум сделать какое-либо суждение о том, что дано через гнозис, что, как предполагают, достижимо посредством внутренних откровений и свидетельств, и может ли, например, разум опровергнуть некоторые из них или же не может. Ответ на этот вопрос важен в связи с тем фактом, что многие гностики изрекали утверждения, которым нельзя дать никакого рационального объяснения. Они заявляют, что открыли эти вещи эзотерическим путем и что разум неспособен понять их и, естественно, не имеет права опровергать или отвергать их.

Самое важное в этом противостоянии – это единство сущего *(вахдат аль-вуджуд),* которое выдвигалось в разных формах. Одна из них, и основная, гласит, что нет, не было и не будет ничего, кроме Бога, Всевышнего. Всё, что называют отличным от Него, с этой точки зрения, не более чем иллюзии и фантазии. Другая форма данного предположения утверждает, что нет ничего вне сущности Бога или сосуда Его знания. В этом случае допускается нечто вроде множественности в единстве. Еще одна, преобладающая форма этого требования, гласит, что путник в конце своего путешествия достигает состояния аннигиляции (*ланд*), и от него не остается вообще ничего. Наконец, согласно самой умеренной форме принципа единства сущего, путник достигает состояния, в котором он не видит ничего, кроме Бога, и все вещи исчезают в Боге. По более точной терминологии, он становится свидетелем исчезновения всех вещей в сущности Бога, Всевышнего, подобного исчезновению света ламы в свете солнца.

В таких случаях, оппоненты гнозиса, как правило, используют рациональные аргументы, а защитники, в конце концов, говорят, что подобные темы превосходят пределы разума. Таким способом они уклоняются от бремени рационального объяснения своих заявлений. Учитывая это усовершенствование, основной вопрос можно поставить иначе: существуют ли истины, которые разум неспособен охватить и не имеет права отвергнуть?

В заключение здесь можно сказать, что, хотя разум занимается понятиями и в его функции не входит познание истины объективного существования или истока всех объективных вещей, не говоря уже о высшем божественном существовании, но всё же утвердительные и отрицательные суждения разума, когда они самоочевидны или ведут к самоочевидности, невозможно отрицать – с помощью понятий их можно приложить к объективным вещам. Если принять ошибочность таких суждений, то это повлечет за собой противоречие. Другими словами, хотя функцией разума не является познание происхождения сущего,

с учетом сделанных выше оговорок, несомненна действительность суждений о феноменах.

Что касается единства сущего, то надо сказать, что отрицание существования всех вещей, кроме Бога, и абсолютное отрицание множественности не только означает отрицание действительности суждений разума, но и влечет за собой отрицание действительности познания, свойственного активным и пассивным аспектам души. Идя такой дорогой, как мы сможем тогда утверждать, что свидетельства и откровения хоть в какой-то степени действительны, учитывая тот факт, что лучшее свидетельство их реальности – это их присутствие в сознании? Итак, единство сущего в такой трактовке абсолютно неприемлемо. Однако мы можем найти приемлемую трактовку, выдвинутую в трансцендентной философии [т.е. философии Садра ад-Дина Ширази, известного как Мулла Садра (1571 – 1640)], в которой доказано, что существование созданий по отношению к Богу, Всевышнему, является относительным и зависимым; для пущей точности можно сказать, они сами являются отношением и зависимостью, не будучи независимы сами по себе. Это то, что открывали гностики в том самом отрицании независимости всех вещей, кроме Бога, которое они называли отрицанием реального существования вещей.

Этот вопрос можно сформулировать по-другому: можно ли считать, что суждение разума предшествует интуиции и откровению? В ответ можно сказать, что чистое и непосредственное знание есть воистину открытие самой реальности. А потому его невозможно отрицать. Однако непосредственное знание обычно сопровождается субъективной интерпретацией таким образом, что любое их различение требует большой осторожности. Эти субъективные интерпретации, осуществляемые при помощи понятийного познания, подвержены ошибкам. Рациональными доказательствами отвергаются неверные субъективные интерпретации наблюдений и непосредственного знания, а не сами объекты непосредственного знания. В случае с единством

сущего, то, что осознается через свидетельства, ограничено независимым существованием Бога, Всевышнего, которое по невнимательности называют истинным существованием, согласно которому истинное существование отрицает другие существования.

Достойно упоминания, что великие исламские гностики ясно и определенно провозглашали, что некоторые откровения являются сатанинскими, ущербными, но могут быть распознаны по некоторым уликам и, в конце концов, их можно отличить от других, подвергнув испытанию некоторыми рациональными доводами, божественной Книгой и Сунной.

Ясно, что исследование всех видов откровений и свидетельств, типов непосредственного познания и способов, с помощью которых они качественно отражаются в уме, причин неправильности некоторых субъективных интерпретаций и способа отличить правильные от неправильных, остается за рамками этой статьи.

Гнозис и религиозный закон

Другая важная проблема, заслуживающая рассмотрения в конце данной статьи, касается отношения между практическим гнозисом и предписаниями религиозного закона, то есть между тарикатом и шариатом. Некоторые воображают, что практический гнозис – независимый путь к открытию истины, который можно использовать безотносительно религиозного закона, и что ислам или подтверждает это (в качестве приемлемого нововведения), или, на худой конец, не препятствует этому. Идя по этому пути, они доходят до главного пункта: в основном, они не считают необходимым принадлежать к какой-либо религии, чтобы достичь состояния гностика; иные же полагают, что достаточно приверженности к какой угодно религии или, в более умеренной форме, к одной из божественных религий.

Однако с исламской точки зрения гностическое духовное путешествие – это не путь, независимый и находящийся вне пути

религиозного закона; скорее, он является более строгой и тонкой его частью. Если мы ограничиваем термин «шариат» внешними предписаниями, то надо сказать, что тарикат находится рядом с шариатом или внутри него, и это можно понять только путем обозрения предписаний шариата. Например, шариат определяет предписания для ритуальной молитвы, а тарикат берет на себя способы сосредоточения и присутствия сердца в молитве и условия для усовершенствования поклонения. В шариате представления поклонения достаточно, чтобы избежать божественного наказания и достичь блаженства на небе. Однако гнозис делает акцент на очищении от стремлений ко всему, кроме Бога. Это то, что известно на языке *Ахл аль-Байт* [«людей Писания»], мир им, как «поклонение в свободе». Подобно этому, идолопоклонство (*ширк*), согласно шариату, – это внешнее поклонение идолам и т.п.; однако в тарикате есть более точные определения типов скрытого идолопоклонства и уровней скрытости. Надеяться на что угодно, кроме Бога, бояться чего угодно, кроме Бога, искать помощи у кого угодно, кроме Бога, любить кого угодно, кроме Него, – если всё это рассматривается как фундаментальное и независимое и не основывается на божественных приказах, то это считается разновидностями идолопоклонства.

Поэтому все виды нововведений (бид'а) и произвольных обрядов не только нежелательны, но и могут стать препятствием к достижению истинного гнозиса, не говоря уже об использовании вещей, которые ясно и определенно запрещены. Хотя может быть так, что некоторые действия вызовут мимолетное так называемое гностическое состояние, они не принесут добрых плодов. Это может быть сатанинская лестница перед окончательным падением, и мы не должны обманываться. В заключение скажем, что путь Истины только один – тот, о котором Бог, Всевышний, сказал:

Что же после истины, кроме заблуждения? (Коран 10:32)

Да пребудет мир с теми, кто следует Водительству.



Его Королевское Высочество принц Уэльский[1]

ЧУВСТВО САКРАЛЬНОГО: НАВЕДЕНИЕ МОСТОВ МЕЖДУ ИСЛАМОМ И ЗАПАДОМ

Я долго сомневался, стоит ли воспользоваться семинаром, чтобы выступить с речью о чувстве сакрального, в том числе в его связи с проблемой взаимопонимания между исламским и западным миром. Я вполне сознаю, что это не типичный или простой и удобный для некоторых людей способ рассмотрения вопросов, часто называемых сугубо практическими. Но в моем намерении меня укрепляет тот факт, что в прошлом, стоило мне только осмелиться завести разговор об этом предмете, даже в среде расчетливых, практичных людей, таких как главы международных финансовых или строительных компаний, он всегда удивительным образом задевал чувствительную струнку и вызывал самый непосредственный отклик. Я питаю веру в то, что в каждом из нас живет далекий отголосок чувства сакрального, но большинству недостает мужества признать это из страха перед насмешкой и оскорблением. Этот страх показаться смешным, даже при простом упоминании имени Бога, является классическим признаком утраты смыслов в так называемой Западной цивилизации.

Я начну с утверждения о том, что исламская цивилизация в лучших своих проявлениях, так же как и многие другие религии Востока: иудаизм, индуизм, джайнизм, буддизм, – несет

[1] В декабре 1996 г. Его Королевское Высочество принц Уэльский выступил с речью о чувстве сакрального на семинаре в Уинстонском парке. Текст этой речи был впоследствии опубликован в журнале Sophia (Т. 3, № 1. Лето 1997). Представленная здесь редакция текста (с дополнительным параграфом, написанным по случаю второй публикации) выложена на сайте Sacred Web с особого разрешения автора. *Прим. издат.*

важную весть Западу, сохраняя более цельный и целостный взгляд на сакральность окружающего мира. Я убежден, что, адекватно оценив глубокое уважение исламской традиции к вневременным законам природного порядка, западный человек мог бы вновь открыть те же корни своего собственного мировосприятия. Я верю, что этот путь мог бы способствовать сближению наших конфессий. Более того, он мог бы привести Запад к переосмыслению, и в лучшую сторону, практического руководства обществом и его окружающей средой в таких областях, как здравоохранение, охрана природы и сельское хозяйство, а также в архитектуре и городском планировании. Я собираюсь вкратце объяснить, почему это возможно.

Современный материализм, по моему скромному мнению, неудержим и все более разрушителен в своих последствиях. Однако почти все великие религии по-прежнему несут в себе целостное видение сакральности мира. Христианское откровение, с его, к примеру, глубокой мистической и символической доктриной Боговоплощения, традиционно является откровением о единстве духовного и материального мира и манифестации Бога в этом мире и в человечестве. Но за последние три столетия, по крайней мере, на Западе, произошло опасное разделение в способе восприятия мира вокруг нас. Наука пыталась установить монополистическую власть – даже тиранию – над нашим разумом. Религия и наука были отделены друг от друга, так что, по словам Уильяма Вордсворта, «мало мы видим в природе нашей»[1]. Наука силилась отделить природный мир от Бога, тем самым фрагментировав космос и низведя сакральное к отдельной и вторичной составляющей нашего видения, оторванной от повседневной практической жизни.

Сегодня мы только начинаем сознавать масштабы катастрофических последствий такой точки зрения. Представляется, что западный человек утратил чувство целостности окружающего

[1] Строка из стихотворения «The world is too much with us», впервые опубликованного в 1807 г. (William Wordsworth. Poems in Two Volumes: Sonnet 14). *Прим. перев.*

мира, огромной и неизбывной ответственности за все творение. Это все чаще порождает неспособность к правильной оценке или пониманию традиции и веками накопленной мудрости наших предков. В самом деле, к традиции относятся с явным пристрастием – так, словно она является социально неприемлемым заболеванием.

На мой взгляд, современному миру требуется более холистический подход. Наука сослужила бесценную службу, показав, что мир намного сложнее, чем мы когда-либо воображали. Но в своей модернистской, материалистической, одномерной форме она не может объяснить всего. Бог не просто верховный математик в ньютоновском смысле или механик-часовщик. По словам Фрэнсиса Бэкона, Бог не станет творить чудеса, чтобы вразумить тех, кто не видит чуда растущей травы или падающего дождя[1]. По мере того как наука и технология все более отстранялись от этических, моральных и священных принципов, импликации этого процесса становились все более мрачными и ужасающими – как это видно, например, из манипуляций с генами, или последствий своего рода (научного) самодовольства, столь вопиющего в случае скандала вокруг «коровьего бешенства»[2].

Я полагаю, что в мире, где постоянно усиливается разобщенность и разочарование, нарастает и ощущение угрозы, заключенной в этих материалистических предпосылках. Некоторые могут возразить, что тенденции уже начинают меняться, но,

[1] Перефраз знаменитого афоризма Фрэнсиса Бэкона: «Бог не творит чудес, чтобы убедить атеистов, потому что его обычные творения достаточно убедительны». Прим. перев.

[2] «Коровье бешенство», или губчатая энцефалопатия, – болезнь головного мозга крупного рогатого скота, сходная с овечьим «скрейпи». В 1986 г. в Великобритании было зарегистрировано свыше 440 случаев этого заболевания. Предположительный переносчик инфекции – используемая в качестве корма мясокостная мука. В 1996 г. были опубликованы результаты исследования, где утверждалась связь между губчатой энцефалопатией и новой формой неизлечимой болезни Кройцфельдта-Якоба, поражающей человека. Прим. перев.

боюсь, путь по-прежнему преграждает огромное множество условно неприкосновенных принципов… Некоторые ученые приходят к осознанию внушающей благоговение сложности и *мистической тайны* универсума. Но сохраняется потребность заново обнаружить мост между внутренним и внешним мирами, нашей физической и духовной природой, как это признавалось в великих религиях. Этот мост есть выражение человечности. Он исполняет свою роль через посредство традиционного знания и искусства, которое цивилизовало человечество, и без поддержки которого цивилизация не могла бы продолжать существование. Вслед за веками забвения и цинизма мы наконец-то заново открываем трансцендентальную мудрость великих религиозных традиций, включая иудео-христианство, *и* Ислам, и метафизику платоновской традиции, явившейся столь важным источником вдохновения для философских и духовных поисков на Западе.

Я всегда чувствовал, что Традиция - не искусственный элемент нашей жизни, но дарованная Богом интуиция природных ритмов, фундаментальной гармонии, возникающей из союза тех парадоксальных противоположностей, что существуют во всех ипостасях Природы. Традиция отражает вневременный порядок космоса и служит нам опорой в познании великих тайн вселенной, так что, по выражению Блэйка, мы можем видеть весь универсум в атоме и вечности одновременно. Вот почему я полагаю, что Человек – это нечто значительно большее, чем простой биологический феномен, покоящийся на том, что мы сегодня, кажется, определяем как «итого» баланса жизни, согласно которому искусство и культура все чаще представляются необязательным дополнением к ней. Подобная точка зрения совершенно несовместима, скажем, с позицией ремесленника или художника в исламе: последний никогда не заботился об изображении действительности как таковой или бесконечном совершенствовании собственного мастерства, но довольствовался тем, что подчинял человеческое ремесло Богу. По моему



убеждению, эта позиция созвучна достопамятному отрывку из Корана: « …куда бы вы ни обратились, там лик Аллаха. Поистине Аллах объемлющ, ведущий»[1]. Отдавая себе отчет в том, что эта внутренне присущая нам чистота была нарушена, и нарушена повсеместно, я, тем не менее, верю: дальнейшая жизнь культурных ценностей, унаследованных нами от предков, зависит от того, будет ли по-прежнему жить в наших сердцах это глубинное чувство сакрального и духовного.

Традиционные религии, с их целостным представлением об универсуме, способны оказать нам заметную помощь и привести к новому откровению о важности интеграции профанного и сакрального, как я и пытался продемонстрировать в своей речи, посвященной исламскому и западному миру, в Оксфорде в 1993 г. Пренебрегать этим важнейшим аспектом нашего существования опасно не только с духовной или интеллектуальной точки зрения. Он лежит в основе великого спора между исламским и западным миром по вопросу о месте материализма в нашей жизни. В тех случаях, когда Ислам предпочитает отвергнуть западный материализм, это, на мой взгляд, не просто политическая поза или следствие зависти и чувства неполноценности. Как раз наоборот. И пропасть между миром ислама и других ведущих религий Востока, с одной стороны, и Западом, с другой, разрастаясь и становясь все более труднопреодолимой, будет создавать реальную угрозу до тех пор, пока мы не сможем объединить усилия в поиске практических способов интегра-

[1] Коран 2:109 (115) в переводе И.Ю. Крачковского. *Прим. перев.*

ции сакрального и профанного в обеих культурах с целью дать верный импульс следующему поколению.

Поскольку мне кажется, что чрезмерное увлечение научным материализмом в западной цивилизационной модели, вплоть до почти полного отрицания сакральности внутреннего мира – что, в свою очередь, повлияло на выражение объективных ценностей, – ведет к разрастанию пропасти между Востоком и Западом. Вследствие несбалансированного характера самой глобализации в их отношениях, вероятно, появится еще больше трещин, если на Западе не будет осознана необходимость предоставить место духовному и сакральному – элементам, определяющим, что поистине принадлежит культуре и что – религии (ведь «религия» буквально означает связь с Богом) во внутренних и внешних отношениях человека с миром, одновременно видимым и невидимым.

Это возвращение к целостному видению сакрального могло бы также оказать нам поддержку в важных областях практической деятельности. Что бы ни говорили некоторые ученые, разрыв между религией и наукой, между материальным миром и чувством сакрального в медицине нередко обусловливал весьма ограниченный подход к здравоохранению, а также неспособность понять единство и очевидную мистику процесса исцеления. Концепция и дизайн больницы должны отражать единство целительной практики, если мы хотим содействовать процессу выздоровления в полной мере. Современная медицина чаще всего представляет собой однобокий подход к лечению болезней: сколь изощренными и чудотворными ни казались бы некоторые из ее достижений, сама по себе она способна понять лишь часть того, что доступно познанию, и по-прежнему может быть обогащена и просвещена за счет более традиционных подходов. Я рад констатировать, что на горизонте засиял проблеск надежды: за последние годы мне доводилось видеть попытки интеграции современных и традиционных подходов, как напри-

мер, в Медицинском центре района Мэрилебон в Лондоне или Бристольском центре помощи раковым больным.

Наша окружающая среда пострадала больше, чем можно представить в самых страшных кошмарах, отчасти по причине одностороннего подхода к экономическому развитию, который вплоть до последнего времени был неспособен принять в расчет взаимосвязанность творения. Мало значения придавалось поиску того «устойчивого» равновесия, которое работало на уровне мельчайшей частицы в Природе и было основано на жизненной необходимости устанавливать и соблюдать *ограничения*. Вот почему, к примеру, защита окружающей среды стала предметом всеобщей заботы сравнительно недавно; и почему органическое и рациональное фермерское хозяйство[1] имеет для нас большое значение, если мы намерены использовать землю таким образом, чтобы она сохраняла силу питать будущие поколения.

Третья сфера, в которой указанное разделение материального и духовного имело драматические последствия, – это архитектура. Я полагаю, что этот разрыв является причиной неспособности многих современных архитекторов понять сущностное *духовное* качество и традиционные принципы космической гармонии, из которой возникают здания, где люди чувствуют себя уютно и хотят жить. Именно поэтому я открыл собственный Архитектурный институт около пяти лет назад. Титус Буркхардт[2] писал: «В природе всякого искусства приносить отраду душе, но не всякое искусство имеет духовное измерение». Мы наблюдаем эту духовность в *традиционной* христианской архитектуре, кстати говоря, вдохновленной значительно более глубоким

[1] Движение в пользу органического сельского хозяйства, которое предполагает использование органических удобрений, севооборот, биологические способы борьбы с вредителями и т.п., началось с деятельности Рудольфа Штайнера в середине 1920-х гг. и получило распространение в Англии в 40-е гг. *Прим. перев.*

[2] Титус Буркхардт (1908-1984 гг.) – специалист в области сравнительного религиоведения, один из основателей «вечной философии». *Прим. перев.*

символическим сознанием, чем могли бы вообразить те, кто классифицирует подобную архитектуру, руководствуясь только стилем. Это духовное измерение также привносит в исламское изобразительное искусство и архитектуру причудливые геометрические и орнаментальные формы, которые, в конечном счете, являются манифестацией Божественного Единства – центральной мысли Корана. Считается, что сам пророк Мухаммед говорил: «Бог Прекрасен, и Он любит красоту».

Посмотрим также на городскую планировку. Великий историк Ибн Халдун[1] понимал, что внутренняя связь между городской жизнью и духовным равновесием есть необходимое условие цивилизации. Можем ли мы вернуться к подобной гармонии в наших городах? Как писал тот же Ибн Халдун, по мере упадка цивилизаций разлагаются и ремесла.

Все эти принципы, в конце концов, призывают к битве за сохранение сакральных ценностей. Это битва за возвращение к пониманию духовной целостности нашей жизни и за восполнение того, что фрагментировал современный мир. Исламская культура в своем традиционном виде стремилась уберечь это целостное духовное видение мира – так, как не столь далекие от нас поколения не находили должным поступать на Западе. В этом отношении мы можем многое позаимствовать у исламского мировоззрения, и многое в этом мировоззрении приведет нас к осознанию совпадающих и вневременных элементов той и другой религии. В этой совместной попытке как исламское, так и западное современное общество могут увидеть в новом свете традиционные представления о жизни, общие для наших конфессий, а также священные обязанности человека заботиться об окружающем мире и бережно его использовать.

В своей речи в Оксфорде в 1993 г. я настаивал на том, что следует прилагать значительно больше усилий на пути к пониманию между исламским и западным миром. Моя твердая

[1] Ибн Халдун (1332-1406) – один из первых теоретиков истории цивилизаций. *Прим. перев.*

вера в необходимость этого процесса не пошатнулась. Если неведение или предрассудки будут сохраняться – или усиливаться – в дальнейшем, обеим культурам будет нанесен непомерный вред. Пониманию и адекватной оценке можно содействовать различным образом. Но даже если начинать с простого осознания факта, что сакральное пронизывает все стороны нашего мира, будет создан потенциал для установления новых благоприятных связей между исламской цивилизацией и Западом. Можно начать, к примеру, с увеличения числа учителей-мусульман в британских школах или поощрения обмена в среде учителей. Люди во всем мире, очевидно, испытывают потребность в изучении английского языка. Но здесь, на Западе, мы, в свою очередь, нуждаемся в наставлениях исламских учителей в том, как учиться с душой и с умом… Приход нового тысячелетия, возможно, станет идеальным катализатором в области исследования этих связей и стимулирует их развитие; надеюсь, мы не упустим возможности заново открыть духовный фундамент всего нашего существования. Лично я убежден, что мы не можем впредь позволить себе игнорировать эти вневременные аспекты нашего мира в своем стремлении к здоровому и устойчивому цивилизованному существованию. Я верю, что чувство сакрального может обеспечить базис для развития новых отношений взаимопонимания, которые только упрочат контакты между двумя конфессиями – и в действительности между всеми конфессиями – во благо наших детей и будущих поколений.

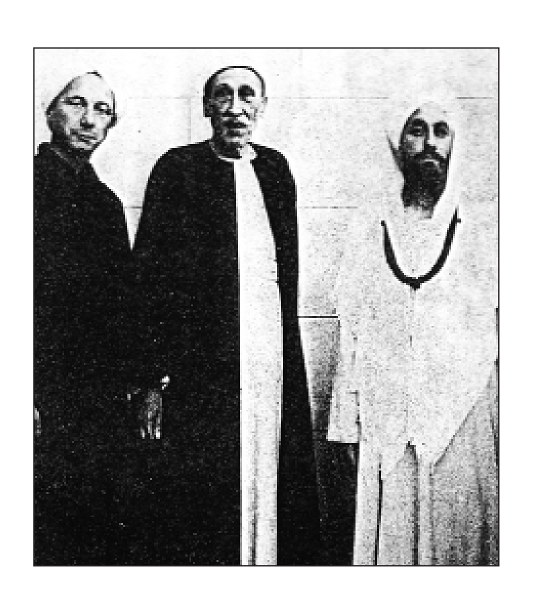
Перевод с английского Софии Спиридоновой



Шейх ‘Абд аль-Вахид Паллавичини

ПОСЛАНИЕ СУФИЙСКОГО МАСТЕРА

Памяти Рене Генона



Содержание

Али Лакхани. Послание суфийского мастера: Памяти Рене Генона

Предисловие

Введение

Памяти Рене Генона

Встреча Гения и Святости

«Бог здесь»

Начало и конец

Сквозь центр мира

Приложение. Пятничная проповедь

Али Лакхани[1]

ПОСЛАНИЕ СУФИЙСКОГО МАСТЕРА: ПАМЯТИ РЕНЕ ГЕНОНА



Автором этой небольшой книги эссе является ʻАбд аль-Вахид Паллавичини (р.1926), Шейх Ахмадийя Идрисийя Шадхилийя, суфийского Ордена в Италии, и ученик известного и влиятельного традиционного метафизика Шейха ʻАбд аль-Вахида Яхья (Рене) Генона, чьё мусульманское имя (переводится как «слуга Единого») он разделяет. Итальянский аристократ, принявший ислам в 1951 году в возрасте 25 лет через посредничество Сиди Ибрахима Тита Буркхардта (посвящение, будто оно было предопределено, состоялось в день смерти Генона), и который женился на японке, - конечно, Шейх Паллавичини имеет весьма необычную подноготную. Кроме того, он считается одним из влиятельных европейских мусульман, одной из главных фигур суфизма в Европе и членом коллегии старейшин Великой мечети Парижа и основателем итальянского исламского сообщества (CO.RE.IS).

Эта небольшая книга (всего 76 страниц) предлагает проникнуть в суть и мысль учения Генона и понять его актуальность в

---

[1] Sacred Web: A Journal of Tradition and Modernity [ISSN 1480-6584, Vancouver, December 2011], p123.

наше время, а также постичь суфийскую доктрину и практику в рамках традиционной среды.

Первая глава, которая называется «Памяти Рене Генона», является переводом на английский язык французской брошюры, впервые опубликованной в Милане в 1981 году. Она разъясняет некоторые неверные толкования доктринальных работ Генона, и отвечает на вопрос, почему традиционные знания, имеющие эзотерический характер, требуют защитной роли инициации. Он противопоставляет светское и священное понятие «я», последнее из которых уходит своими корнями в теоцентрическое измерение. Шейх ‘Абд аль-Вахид Паллавичини осуждает «утрату исламского эзотеризма» и предупреждает (30 лет назад) об опасности исламского фундаментализма и воинствующего экстремизма, описывая элиту этих групп как «искажённую пародию на тарикат, который Рене Генон полагал возможным средством для спасения и духовной реализации» (это отсылает нас к точке зрения Генона о насущной необходимости кадрового развития традиционных посвященных, жизнь и мышление которых были бы укоренены в священном, как защите от вторжения антитрадиционных влияний, связанных с модернизмом). Также Паллавичини предостерегает от попыток «христианизации» ислама, подчёркивая, что уникальные откровения являют различные формы аспектов истины. Что касается модернизма, он уточняет: «В этом плане мы не отрицаем жизнь и мир сами по себе, но осуждаем те области современного мира, которые являются антитрадиционными, и поэтому препятствующими нашему духовному развитию». Он акцентирует, что суфизм не восстаёт против мира, - он заявляет, что «тасавуфф (суфизм) есть мера нашей жизни и, конечно, не мера уклонения от неё».

В главе под названием «Встреча Гения и Святого» Паллавичини пишет о религиозном плюрализме гениальных трудов Генона и святости Шейха алжирского Даркави, Ахмада аль-Алави (1869-1934), который обладал баракой, подобно Христу, как человек и личность, и который следовал иезуитским путём

внутри суфизма. Небольшое эссе посвящено его пониманию символики Христа. Для Генона Крест имел символическое значение, основанное на законе соответствий, связывая внутреннее и внешнее в утверждении исламской доктрины таухид или фундаментального Единства. Паллавичини пересказывает анекдот о том, какое объяснение дал Шейх Алави, когда столкнулся с критикой мусульманского богослова, утверждавшего, что его чётки похожи на Крест. Шейх встал и, широко раскинув руки, воскликнул: «А на что похожи мы?»

Эссе «Бог здесь» сосредоточено на духовном сокрытом откровении, которое как дух, как реальность, как звук нашего дыхания, как секрет ритма нашей жизни, обнаруживает тихое Его присутствие в «Н» в конце божественного имени «Аллах».

В некоторых эссе, в частности, в статье «От начала до Конца», посвященной циклу существования, застыванию мира во времени, циклу откровения и внешним и внутренним измерениям эсхатологии, Паллавичини подчёркивает важность «жертвы» в её традиционном смысле: «sacrum facere: сделать каждый момент нашей жизни сакральным, с помощью религиозных форм, которые Бог дал каждому из нас».

Эссе «Через центр мира» содержит некоторые важные выводы о связи между метафизикой и теологией, роли Добродетели и искренности в вероисповедании, опасности псевдо-учителей и, как следствие, значению посвящения и жизненной необходимости избежать умаления Присутствия Бога до сведения к «концепции» Бога.

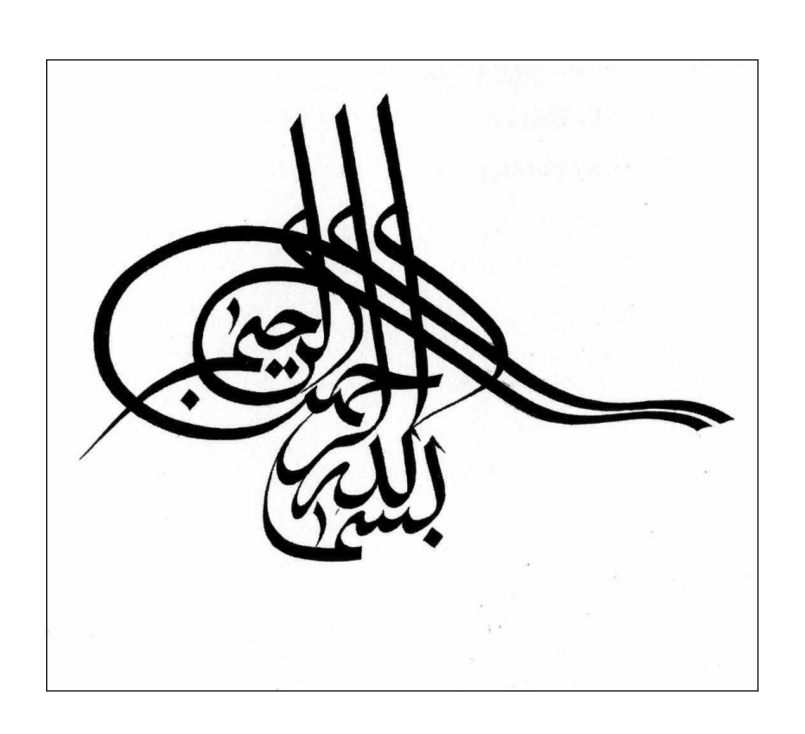
Приложение включает текст пятничной проповеди или катбы, данной ‘Абд аль-Хакком Исмаилом Гуидердони, директором Исламского института перспективных исследований, в мечети Шейха Паллавичини в Милане в 2008 году. Среди его главных моментов следующий пассаж об отношениях между существенными и формальными аспектами религии, между традиционными знаниями и практикой веры через религиозную традицию:

Очень важно понимать, что верный метафизический путь, и примордиальная традиция, которая конституирует его официально открытое выражение, не следует искать в гипотетической сущности, ни даже в еще более гипотетической «квинтэссенции», расположенной где-то свыше религий откровения. Не существует «трансцендентного единства» религий, которое можно было бы извлечь или абстрагировать из формы. Не существует «вечной мудрости», или sophia perennis, независимой от посланий пророков, которые было бы достаточно изучить в эти так называемых «пост-пророческие» времена, для того, чтоб унаследовать знание.

Напротив, метафизическая истина «обрамлена» или даже «воплощена» в недрах религий откровения.

В книге, поскольку её название указывает на «послание суфийского мастера», «Мастер», являющийся на одном уровне Геноном, на другом – Палллавичини, и на ещё одном, в более широком смысле, их силсила (перс. سلسلة – ряд, цепь) или инициатической цепью, – это все мастера традиционной мудрости, которые продолжают вдохновлять нас своим посланием Изначальной традиции, переданной от Бога к человеку.

Перевод с английского Натэллы Сперанской


بسم الله الرحمن الرحيم

ПРЕДИСЛОВИЕ

Именем Аллаха Милостивого, Милосердного!

Мы считаем, что традиционный Ислам, который все еще существует сегодня, является настоящим противоядием от идеологических и радикальных тенденций, ныне эксплуатирующих религию.

Но мы не предлагаем, подобно многим другим, чудодейственного лекарства от современной эксплуатации религии в политических целях. Эта болезнь нашей эпохи не присуща Исламу, однако свойственна нынешнему времени. Решение призывает нас твердо усвоить «связь Традиции» через исламскую ортодоксию. Кажется, что даже среди мусульман (будь они с Востока или с Запада) сохраняется особый менталитет, который порождает тенденцию впадения в определенные идеологические направления, устремленные к тому, что было названо «столкновением цивилизаций» и формами тоталитаризма.

В этот критический момент в исламской истории мы хотели бы представить размышления, возникающие из интеллектуальной силы доктринального провидения и метафизического пояснения Шейха ‘Абд аль-Вахида Яхьи (Рене Генона). Через собрание сочинений Шейха Паллавичини, главы и основателя CO.RE.IS (Comunita Religiosa Islamica, Исламское Религиозное Общество Италии), мы надеемся представить мудрость, содержащуюся в исламской ортодоксии, широкой публике.

Духовная практика и метафизическая ориентация Шейха ‘Абд аль-Вахида Паллавичини привели его к решению вернуться в Италию и привезти домой благословение, полученное им на Востоке. После его первичного возвращения, в 1970-е и 1980-е годы Италия была чужда Исламу; страна еще не прошла через нынешний опыт мусульманской иммиграции. После пол-

ной безвестности в течение многих лет, ориентир, выбранный Шейхом, был положительно принят в Италии.

В те времена Шейх ‘Абд аль-Вахид Паллавичини встречался с послами исламских стран для проведения Пятничной молитвы (*джуму’а*). Часто не набиралось даже минимально необходимого количества в семь человек для правильного проведения ритуала. На протяжении своего служения первому поколению мусульман Италии, Шейх внес значительный вклад в создание Исламского Культурного Центра, который сейчас известен как Соборная мечеть Рима. В это время утонченный мистик и визионер, персидский принц Абу аль-Касим Амини, был генеральным секретарем Исламского Центра и приложил большие усилия для создания Культурного Центра и римской Соборной мечети. Несмотря на то, что эта мечеть была крупнейшей в Европе, она не смогла наладить исламский диалог в столице Италии, в которой доминирующей силой в этом плане остается Ватикан. И с тех пор ее значение уменьшилось вследствие борьбы за власть и идеологические влияния, как в рамках самой мечети, так и вовне ее.

Тем не менее, с 1986 года Шейх ‘Абд аль-Вахид Паллавичини выступает посредником между мусульманским и исламским мирами Италии, с тех пор как он посетил Ассизи в качестве члена мусульманской делегации, приглашенной Папой Римским Иоанном Павлом II для участия в первой встрече с представителями мировых религий. Он оставался «мостом» между двумя религиями и в период исполнения обязанностей посла между Соборной мечетью Рима и Ватиканом. Он был источником метафизических качеств, все еще присутствующих и в мусульманской, и в православно-христианской общинах Востока. Следуя доктрине Шейха ‘Абд аль-Вахида Яхьи Генона, он не предназначал свое «метафизическое послание» христианству как таковому – в котором метафизическое измерение присутствовало, и будет присутствовать всегда – но, скорее, оно было адресовано институциональной структуре католицизма.

Еще в молодости, будучи отменно сведущим в учении Рене Генона, он заинтересовался Юлиусом Эволой, редактором и издателем итальянских переводов книг Генона. В 1946 году Эвола оценил поиски Шейха как исключительно духовные, не затрагивающие политику, и указал ему направление на Титуса Буркхардта; Эвола и Буркхардт состояли в переписке до самой войны.

Титус Буркхардт, известный под мусульманским именем Ибрагим ‘Изаддин, жил в Берне и был одним из первых европейцев, принявших Ислам, следуя учению и трудам Рене Генона. 7 января 1951 года в возрасте 25 лет Шейх ‘Абд аль-Вахид Паллавичини принял Ислам в присутствии самого Sidi[1] Ибрагима. Sidi Ибрахим Буркхардт нарек его именем ‘Абд аль-Вахид, что значит «слуга Единого». Имянаречение состоялось в честь ‘Абд аль-Вахида Яхьи Рене Генона, чьи книги и труды, как мог наблюдать Буркхардт, вдохновили молодого Паллавичини на принятие Ислама. Только некоторое время спустя Шейх Паллавичини узнал, что Рене Генон почил в Каире в тот самый день, когда он принимал Ислам.

Этот знак стал четким указанием на то, что даже простое наследование исламского имени может быть связано с духовным наследием, посредством которого будет продолжено и воплощено в жизнь учение Рене Генона. Это не был случай «наследства», понятия, которое Генон никогда не признавал в отношении тех, кто употреблял его произвольно. Но было вхождением в тот поток мудрости, который вел и направлял французского метафизика. Подхваченный этим же потоком, Шейх ‘Абд аль-Вахид Паллавичини вступил в мусульманское братство ‘Алявийя, одно из ответвлений которого находилось в швейцарской Лозанне. Присоединение к ордену состоялось при посредстве одного из его европейских представителей, который состоял в личной переписке с Геноном.

[1] Sidi – диалектное произношение слова «*sayyidi*», «господин». Почтительное обращение к представителям мусульманской духовной элиты в странах Магриба.

Следующие двадцать лет Шейх ‘Абд аль-Вахид Паллавичини прожил на Востоке, где у него была возможность встречаться с теми, кого можно назвать последним поколением мастеров (учителей) исламского эзотеризма. Ему довелось общаться с такими наставниками, как Сами Эфенди – мастером суфийского ордена (*тариката*) Накшбандийя в Стамбуле, и Шейхом аль-Хашими – наставником суфийского тариката Кадирийя из Иерусалима.

Его духовные поиски, охватившие пространство от Марокко до Японии, в конце концов, привели его в Сингапур, где он встретил Шейха Хаджа ‘Абдуррашида аль-Линки (1918-1992), устаза мусульманского братства Ахмадийя-Идрисийя-Шазилийя. Этот орден был основан Шейхом Ахмадом ибн Идрисом (1750-1837)[1] и является одной из ветвей старинного братства Имама Абу аль-Хасана аш-Шазили (1196-1258). Частые посещения Шейхом Паллавичини этого братства привели к тому, что Шейх Хадж ‘Абдуррашид аль-Линки в один из дней уполномочил его правом передачи свидетельства (*иджаза*). Сделано это было для того, чтобы Шейх Паллавичини мог распространять духовное могущество и самостоятельно посвящать верующих на Западе.

Распространение духовной власти, тем не менее, являет собой совершенно иную реальность, нежели передача идей посредством книг. Шейх ‘Абд аль-Вахид Паллавичини сказал: «Слишком часто у людей складывается впечатление, что оба – и писатель и читатель – ведомы лишь только информативной интенцией. И что, исходя из своих данных индивидуальных позиций, они ограничивают себя ролью пассивных наблюдателей истории, рассказанной или сыгранной на сцене театра, и в которой они, в любом случае, не смогут принять участие. Это не

[1] Майсур – пригород марокканского атлантического порта Аль-Ара’иш, известного как Лараш. Помимо 1750 года в качестве даты рождения Шейха Ахмада ибн Идриса иногда указывают 1760 год. [см. Rex S. O’Fahey. Enigmatic Saint: Ahmad ibn Idris and the Idrisi Tradition. Evanston: North-Western University Press, 1990, pp. 30-32].

просто вопрос причастности к культуре или выбора чего-то для хранения в голове, прежде чем перейти к чему-нибудь еще. Это вопрос открытия себя учению, которое может оказать колоссальное воздействие на наши жизни, особенно на нашу жизнь внутреннюю. На ту внутреннюю жизнь, что одинакова во всех религиях, и на духовность, присутствующую во всех людях. Такова цель, с которой мы представляем эту книгу, в противном случае она не имела бы смысла»[1].

Чей именно посыл выражен в настоящей книге? Безусловно, посыл автора, Шейха ʻАбд аль-Вахида Паллавичини, заручившегося законным правом выступать как посланец. Однако его вдохновителем послужил Шейх ʻАбд аль-Вахид Яхья Рене Генон, у которого в свою очередь были свои учителя. А уж знания оных, в конечном счете, восходили к первому из всех учителей – Пророку Мухаммаду, мир ему, источнику исламской ортодоксии. Все истинные учителя Ислама передают то же послание своим последователям: жизненное знание, которое через веру, ритуалы, добродетель, истинно меняет воспринявшего его.

Эти связи с традиционными цепочками передачи (*силсила*) подтверждают то обстоятельство, что смысл содержания этой книги происходит не из жизни и личного опыта нескольких человек, но, скорее, представлено школой Мудрости, укорененной в созерцательном измерении Ислама, которое называется суфизмом (*тасаввуф*).

Следует упомянуть, что всякий созерцательный путь нацелен только на стяжание знания о Боге, знания, которое просветляет нас до состояния служения одному и единственному Господу. Великий мусульманский святой, Шейх Ахмад ибн Идрис, учил, что источники этого знания – Священный Коран, Сунна Пророка, и принцип «*ля адри*» («я не ведаю»)[2]. Человек

---

[1] Шейх ʻАбд аль-Вахид Паллавичини. Ислам изнутри. [Islam interiore. La ricerca della verità nella religion Islamica. Milano: Il Saggiatore, 2002, p. 25].

[2] Источники, цитированные Шейхом Ахмадом ибн Идрисом в его

должен осознать, что он *не знает,* прежде чем признает, что лишь Господь есть Истина (*Хува аль-Хакк*). Верующий никогда не ищет «внешних подтверждений», поскольку, если исходить из общепринятой линейной логики, все имеет неоднозначное, двусмысленное значение. Пилигрим на пути созерцания ищет только Знания, и когда оно достигнуто, он полностью независим от обстоятельств, которые являлись его причиной. Обстоятельства должны быть поняты сквозь призму самого света. Правильный традиционный метод не обращается к линейному обоснованию, которое обязательно лежит вне поля духовной реализации. Вместо этого он выходит за пределы людей как таковых, приводя их в те места, которые они даже не могли себе представить. Тем не менее, существует фундаментальная разница между теми, кто пассивно смиряется пред Божественной волей, и теми, кто стремится к активному и старательному содействию.

Ключ к активному старательному содействию лежит в «опекунстве и передаче смысла Традиции» (*аманат*, букв. «вере»), сберегаемой от одного цикла к другому посредством ее восстановления святыми и *хунафа* (общинами истинно верующих):

«От пророка Авраама, мир ему, и до последних дней, будут мужчины и женщины, знающие практиковать свою веру в рамках разных религий с духом концентрации и преданности, бла-

трактате «Отвержение приверженности личному мнению» [см. Refutation of the Adherence of Individual Opinion. The Exoteric Ahmad ibn Idris: A Sufi's Critique of the Madhahib and the Wahhàbis: Four Arabic Texts with Translation and Commentary by Bernard Radtke, John O'Kane, Knut S. Vikor and R. S. O'Fahey. Leiden: Brill, 2000, 51, 99]. Хотя по случайности к этому обращаются как к хадису Пророка, это высказывание на самом деле принадлежит одному из сподвижников Пророка (сахабу), ‘Абдуллаху ибн ‘Умару. Среди его последующих передатчиков был Имам Малик ибн Анас. Начинается оно со слов: «Аль-’ильм саляса…» [см. «Тарих Багдад» Хатыба аль-Багдади. Бейрут: Дар аль-Кутуб аль-‘Ильмийя, т. IV, стр. 23]. Среди многих авторов-традиционалистов также этот источник цитировал Имам аль-Газали в своем трактате «Ихья ‘Улюм ад-Дин». Бейрут: Дар аль-Ма’рифа, 1982, т. I, стр. 69.

городства и щедрости, строгости и любви, дисциплины и достоверности. Эти мужчины и женщины будут подобны пророку Аврааму, *ханифан муслиман,* общиной правоверных, сплоченных духовной властью[…].

Наиболее полезным способом следования тем, кто поддерживает и сохраняет метафизическую ориентацию и эсхатологическое видение, является модель общины «истинно верующих в Дух и Истину». Данная община состоит из тех, кто верует и работает в мире дольнем, готовя себя для мира горнего. Она – из тех, кто уверен в Боге, свете и святости пророчества, которое никогда не прекращает просвещать семьи избранных; тех, кто могут принять свою роль, и признать в действенности своего труда знак принятия Богом их жертвы»[1].

Кризис современного мира был очень тонко и проницательно проанализирован Геноном, который распознал необычную природу современности в ее стремлении отменить порядок традиционных и религиозных иерархий и пойти путем от обратного. Концепция общества как сборища отдельных индивидуумов, а равно иллюзии о том, что каждый сам определяет свою судьбу, лишает реальность ее вертикальной ориентации на Бога. Человечество утверждает концепт плоского одномерного бытия, что являет собой историю весьма далекую от идеи духовных циклов, описанных в Исламе и других традиционных цивилизациях.

В Исламе каждый цикл начинается пророком и естественно связан со следующим циклом, начиная с Адама, первочеловека и первого пророка, заканчивая Мухаммадом, печатью пророков. Это примордиальная Традиция, уникальная среди многих других религий, которые из нее происходят. Названная в Исламе *дин аль-кайим, «*осевой Традицией», она существовала с момента сотворения мира и пребудет до Конца времен, несмотря

---

[1] Шейх Яхья Паллавичини. Внутри мечети [см. Dentro la Moschea. Milano: B.U.R. Rizzoli Universal Library, p. 252].

на то, что на протяжении больших периодов истории многие ее не признают.

Знание о единой всеобъемлющей Традиции не может служить оправданием отсутствия верности человека одной конкретной ортодоксальной религии. Приверженность Традиции без соблюдения на практике одной определенной ортодоксальной религии приводит к появлению разнообразных современных «индивидуалистических» или «материалистических» религий, замешанных на пантеизме. Отпадение человека от благодати затмило ту символическую прямую, не опосредованную связь с Богом, в которой каждый знак творения обращается к своему Творцу. Господь дал в откровении Свое Слово, определив одни символы стоящими поверх других и давая тем самым человеку возможность восхождения к Нему. Религиозные обряды выражают Божественный символический язык. Их прилежное соблюдение вдыхает в символы новую жизнь и предохраняет их от выхолащивания, превращения в бесполезные пустые формы, от уязвимости перед эксплуатацией.

Исламская Традиция утверждает, что в конце времен «Господь не заберет все знание так, что его будут лишены сразу все люди, но будет сокращать количество мудрых до тех пор, пока их совсем не останется[1]». Как великолепно заметил Рене Генон, этот отрывок относится к наличию духовной элиты, которая будет обеспечивать сохранение Традиции.

Условная функция, задача этой элиты, чьей целью всегда будет духовная реализация – обеспечить связь между Востоком и Западом и воздействовать на внешний мир через приверженность чистому интеллектуализму / созерцательности. Они – ковчег, который сохраняет в себе и переносит наследие Традиции

[1] Хадис из сборника «Джам’и ас-Сахих» Имама аль-Бухари под ред. Мустафы аль-Буга. Книга «Китаб аль-‘Ильм», раздел № 34 «Кяйфа юкбаду аль-‘ильм», хадис № 100, начинающийся со слов «Инна Ллаха ля якбиду аль-‘ильм». Дамаск: Аль-Йамама, 1990, т. I, стр. 50. А также приводится в одноименной книге под ред. Мухаммада Мухсина Хана, изданной в «Дар аль-Фикре», т. I, стр. 80., раздел № 35, хадис № 100.

посредством перехода от одного цикла к другому, позволяя, таким образом, снизить драматичность момента этого перехода.

Такая активная функция требует присутствия и заботы о мировых событиях. И в то же время требует их отделенности от самих себя так же, как от внешних событий. Этот подход весьма отличается от того, которого придерживаются ограничившиеся сугубо рамками своего внутреннего мира, верующие в то, что они являются единственными в мире людьми, способными следовать ориентации на истинную Традицию посредством академических учений.

Тем не менее, мы не хотим возбуждать тысячелетние страхи, которые сегодня вновь всплывают на поверхность, главным образом в Америке. Наша единственная цель – нести свидетельство, сверяясь с исламской ортодоксией, к вящей силе современного духовного присутствия Пророка Мухаммада, мир ему. Пророческое присутствие поможет мусульманам встретить Конец времен, когда, согласно исламской традиции, состоится второе пришествие саййидины[1] ‘Исы. Исуса, который будет судить каждого на предмет того, был ли он верен духу Традиции в каждом из его конкретных проявлений[2].

Для того чтобы предать забвению эти эсхатологические ожидания и сделать акцент на идее о безусловном прогрессе человечества, укрепляется представление об индивидуалистичном пост-пророческом периоде, в котором каждый может опираться на частные элементы разных традиций, словно бы подбирая

[1] Саййидина – букв. «наш господин». Высшее по почтительности обращение к кому-либо в исламском этикете.

[2] Посланник Аллаха, мир ему, сказал: «Им, в чьих руках находится моя душа, безусловно, (Исусом) сыном Марии, снизошедшим к вам, среди вас, будет вершиться справедливый суд». Передано Имамом аль-Бухари в «Джам’и ас-Сахих». Книга «Китаб аль-Буйю’», раздел № 102 «Катль аль-Хынзир», хадис № 2109, т. II, стр. 774; под ред. Мухаммада Мухсина Хана. Также повторяется в т. 3, стр. 233-34, в главе № 104, хадис № 425. А также сказано: «И, поистине, из людей Писания нет никого, кто бы не уверовал в него до его смерти. И в День Воскрешения он будет свидетелем против них!» (Священный Коран, 4:159).

книги в библиотеке. Современный мир – плодородная почва для разрастания подобных тенденций. К сожалению, большие людские массы все более поддаются очарованию квази-спиритуализма, позволяя истэблишменту политических и интеллектуальных империй или халифатов, через кои они утверждают свою собственную власть, размывать и практически полностью выхолащивать подлинное пророческое послание.

Не случайное совпадение, что беспорядок в отношениях между светской и религиозной властью более или менее сознательно муссируется в качестве аргумента во всех современных геополитически значимых событиях с целью вызвать к реализации эсхатологический сценарий последних времен.

На самом деле, правление миром возложено на людей Традиции таким образом, который глубоко меняет зависимость от обстоятельств цикличности. Несмотря на то, что раньше было нормальным явлением единение духовной и светской власти в лице одного человека (как это было в случае первой общины Медины в лице Пророка Мухаммада, мир ему), с течением цикла и очевидным отхождением от традиционных принципов светская власть подпала под куда как более хаотическое распоряжение. В итоге, как учит Шейх ‘Абд аль-Вахид Яхья Генон, это примет форму вывернутого наизнанку «порядка», спасение от которого лежит только и исключительно в финальных эсхатологических событиях. До того момента будет благоразумнее культивировать поиск знания, обратившись к вере и сакральным ритуалам, нежели пытаться восстанавливать формы власти, не принадлежащие данной фазе цикла.

Люди Традиции должны быть осенены максимально возможной отрешенностью наряду с великой осторожностью, осмотрительностью к тому, что оппонирует или препятствует следованию пути их ортодоксальной веры. Они должны быть способны передать свидетельство тем, кто в силах последовать за ними. Традиция никогда не прекращает толкать «космиче-

скую телегу», даже во времена тех фаз, которые, как кажется, контролируются «властью иллюзии».

Власть, как и Истина, утверждает себя в одиночестве, и подобно факелу, зажигающему другой факел, немедленно распознается, когда встречает преданного собеседника. В настоящее время человек ощущает нехватку людей Традиции на важных, ключевых местах, постах - менее, чем отсутствие тех, кто являются духовными центрами. Столь редкие «маяки», указывающие путь, могут снова стать фигурами, которые будут вдохновлять людей на поступки в посюстороннем мире и служить в качестве «катэхона»[1] против восстания контр-традиционных сил[2].

Такие ожидания осознанного отсутствия настоящих живых носителей духовной власти, вероятно, лучше всего представлены фигурой того, кто, сохраняя определенную власть, будет владеть достаточной проницательностью, необходимой для направления сей власти во служение Истине. Таковой лидер не должен быть смущен никем, кто якобы обладает знанием и порывается захватить мирскую власть. На самом деле, мы допускаем, что власть опять может превратиться в служанку свидетелей Истины, вместо того чтобы Истина была подчинена борьбе за власть.

Но, несмотря на это, все еще присутствуют (даже на Западе) люди, которые по своей «внутренней конституции» являются не «людьми Модерна», но, напротив, способными понять, чем на самом деле является Традиция. И они не рассматривают глобальную ошибку, сбой, как фатум, как нечто свершившееся и

[1] Катэхон – это «стена», удерживающая теперь от явления Антихриста (Павла, 2 глава Фессалоникийцам 2:6-7). См. Также «радм» («стена») в Священном Коране, 18:94-100.

[2] Рене Генон делает различение между «анти-традицией», которая есть отрицание духовного призвания человека, и «контр-традицией», которая есть восстание и борьба с духовностью. См. последние главы его книги «Le règne de la quantité et les signes des temps» («Царство количества и знамения времени»).

неминуемое. Ситуация представляется в подобном свете только тем людям, к которым мы всегда хотели обратиться[1].

Ильхамалла Киара Ферреро

Генеральный секретарь CO.RE.IS

Благодарности

Автор хотел бы выразить большую признательность и благодарность следующим людям, благодаря которым стало возможным появление этой книги: Принцу Гази ибн Мухаммаду ибн Талалу за его доброе подношение, Sidi ‘Абдульхакку Исма’илу Гидердони за его вклад в «Пятничную проповедь» в приложении, Ильхамалле Киаре Ферреро за ее предисловие и профессору Алану Годласу за терпеливую редактуру английской версии текста.

---

[1] Рене Генон. Инициация и духовная реализация [см. Initiation et Realisation Spirituelle. Paris: Éditions Traditionnelles, 1952].

Введение

Книга, посвященная памяти Рене Генона, в обязательном порядке должна содержать фундаментальное положение его доктрины, которой является «Примордиальная Традиция». «Универсализм авраамического монотеизма», концепт, обращающийся к религиям, доминировавшим на Западе, также отражает эту доктрину.

Как только мы объяли универсализм, остается всего один шаг к тому, чтобы признать единственного Бога для всего человечества, убеждение, выраженное в исламском утверждении веры: «Нет бога, кроме Аллаха». Точнее, *Аллах* обозначает единственность Бога; того, чье послание Рене Генон так четко и ясно описал в своих трудах, и чье значение отражено в его имени «ʻАбд аль-Вахид» или «слуга Единого» (Единственного).

Путь к осознанию этой истины лежит через то, что Генон называет «метафизикой». Этот путь выходит далеко за рамки и границы собственно личности человека, его индивидуальности, доходя до трансцендентной личности, персональности. Такая трансцендентность лежит в основе доктрин, называемых «метафизическими», источником которых служит Восток, к которому метафорически мы все должны быть в состоянии повернуться, обратиться, если не физически, то, что еще более важно – духовно.

Этот «Восток» служит вдохновением для того утверждения, что «Бог здесь» в его имманентности, даже в мире, где люди преследуют только свои личные цели в жизни. Наша цель – культивировать внутреннее познание Бога, обновленное пророческой цепью Откровений, происходивших вплоть до времен последнего послания. Это познание все еще доступно через

продолжающуюся цепочку в Суфизме, живом инициатическом выражении последней традиции Откровения, Ислама.

Именно это – та цепь, что делает возможной связь и воссоединение с «мусульманским святым XX века» и питает надежду открытия духовного центра на Западе. Этот центр в наши последние времена будет обеспечивать людей возможностью стяжать святость, утраченную в тумане времени; восполнить потерю, являющуюся одним из «знаков времени», в котором мы живем, с неизбежностью эсхатологического сценария, предвиденного во всех священных писаниях.

Сказано, что в конце времен солнце более не будет восходить на Востоке, но будет восходить на Западе. Спустя сорок лет после смерти Генона это предсказание не теряет своей силы. Поскольку последнее пророческое послание не только само окрестило себя как послание «иноземного происхождения», но также содержало пророчества о том, что оно закончит свое существование как иноземное: касательно того, о чем Генон поведал нам, как о «примордиальной Традиции».

Универсальность авраамического монотеизма

Даже в такой век как наш, справедливо названный «неразумным», наука и религия могли бы не быть противоположностями, если бы оказались способными добавить следующие признаки к каждому из понятий: «сакральный» – для науки и «ортодоксальный» – для религии – чтобы можно было говорить о «сакральной науке» и «ортодоксальной религии». Таким же образом наш век мог бы не быть таким «неразумным», если бы мы только помнили, что даже за человеческим разумом самим по себе любой из действительно «сакральных наук» не признается право на независимость от другого, не противоположного, понятия «интеллекта». Это – отражение «Божественного интеллекта», которое сделало нас «*аля суратихи*», «по Его образу и подобию», как говорится в любой ортодоксальной религии, что

означает Откровение, данное каждому Единым и Единственным Богом авраамического монотеизма.

В эпоху, когда слова потеряли свои значения, а не только свой этимологический смысл, пожалуйста, простите плеоназм в заголовке моего текста: «монотеизм» не должен иметь отличный от «универсальности» смысл, хотя последняя отсылает к идее «Единичности Бога», переводу арабского Имени «Аллах», как сказали бы наши братья по вере из иммигрантов. Единичность, которая уже подразумевается в понятии «монотеизм», подтверждается в этом универсализме, точнее – «универсальности», которая обращается «к Единому», единому Богу Авраама.

Это тот авраамический исток, что сближает нас с нашими братьями-иудеями, не пожелавшими завершить пророчество с появлением пророка Моисея, через которого Слово Божие стало «Законом», продолженным после него для того, чтобы дать возможность нам, мусульманам, последним из пришедших, увидеть пророческие явления, в соответствии с последним Откровением Корана, которое дал нам последний из пророков, *умми*, буквально – «неграмотный», Мухаммад.

Признак «неграмотный» («*умми*» на арабском языке), отсылающий к Пророку Мухаммаду, означает не только исламское сообщество, но также «мать», источник сущего, возможно, близкое к фигуре Девы Марии, которая в своей непорочности представляет «девственное» пространство, на котором Бог написал свое «Слово», точно так же как Он запечатлел в сердце Пророка строки нашего Священного Корана, который также воплощает Его бесплотное Слово.

Это позволяет нам также включить в преемственность пророков, которая правдиво отражает временную преемственность авраамических монотеистических Откровений, фигуру саййидины ‘Исы. Господина Исуса Христа, почитаемого мусульманами как Рух Аллах, «Дух Божий», чье второе пришествие ожидается вместе с нашими братьями-христианами как объявление

о Часе Конца, эсхатологии, которая также существует в форме мессианского ожидания наших братьев-иудеев.

Нужно четко понимать, что этот «универсализм», тот факт, что мы все обращаемся к Единому Богу Авраама, не содержит ни синкретизма, ни смеси традиционных форм, ни даже релятивизма, потому что по сути все относительно пред Абсолютом. Вместо этого «универсализм» нуждается в признании равного личного достоинства верующих любой из ортодоксальных религий, которое как таковое обязательно предполагает признание искупительной ценности их догм, даже, несмотря на то, что они все могут отличаться между собой.

Чтобы ответить носителям таких взглядов, мы воспользовались правом написать письмо Папе во время его визита в Римскую синагогу в январе 2010-го:

«Ваше Святейшество, в Италии, где Ислам не был представлен в течение семи столетий, быть может, со времен императора Фридриха II, может ли старый итальянский мусульманин иметь возможность испытывать некоторую ностальгию по уникальному периоду истории, когда мудрецы, представлявшие три монотеистических Откровения: от Маймонида до святого Альберта Великого и Шейха Мухийиддина ибн ‘Араби – поддерживали друг друга на пути к Богу в рамках своих различных вер?

Может ли присутствие Вашего Святейшества в синагоге Рима дать нам надежду, что хотя бы на интеллектуальном уровне представители разных религий могут сблизиться в этом мире, нуждающемся в примере возвращения к святости при уготовлении прихода Мессии, которого ждем мы все как свидетельство жертвы, что привела нас к приданию смысла жизни на этой земле, где собрал нас Господь?»

Не желая уходить слишком далеко от темы, предложенной на этой встрече, я хотел бы перенести концепцию «жертв насилия» с женщин на всех религиозных людей – в мире, который, по всей видимости, забыл смысл сакрального, что, говоря сло-

вами святого Петра, сделало нас всех «народом священников, служащих Богу».

В частности, у нас в Италии, где такое служение, похоже, зарезервировано исключительно за теми, кто законно представляет его в качестве духовенства, будучи как будто чем-то характерным для одной конфессии и исключающим принадлежащих к другим религиям, которые представляются как не имеющие права на такую сакральность, даже несмотря на то, что они тоже родились в Италии.

Я только что вернулся со встречи с президентом Италии Наполитано, где почетным гостем был Король Иордании. «Не судите по внешнему виду», – сказал я, – «я – итальянец». «Но помилуй Бог! Не думайте об этом», – сказал он, имея в виду, что итальянцем может быть и мусульманин в Италии.

«Но помилуй Бог!» – хотелось мне ответить, – «Должно произойти официальное признание Ислама как религии». Италия – единственная страна в мире, где Ислам не признан официально в качестве религии, равной с другими монотеистическими верами. Но каждый раз, когда мы обращаем на эту абсурдность внимание наших неитальянских мусульманских братьев, они не хотят нам верить.

Как становится ясным из вышесказанного, христианство сегодня не представляется гражданской сверхрелигией: из-за неверного истолкования оглашенной встречи с Богом на земле есть риск забыть об этом долгожданном возвращении Мессии, о котором мы, мусульмане, обязаны напоминать всем, пока не стало слишком поздно.

Мы фактически приближаемся к эсхатологической эпохе, предсказанной всеми религиями, к которой мы должны готовиться самостоятельно, пересматривая смысл наших жизней, в которых Бог предлагал нам сделать выбор: быть с Ним или без Него. И, если мы с Ним, – принять пророческие послания, которые передавались нам со времени сотворения человека.

Ислам не третье проявление авраамического монотеизма, а этот «авраамический» монотеизм не отказывается от Авраама, но всегда был «монотеистичным», даже до Авраама, потому что Бог никогда не переставал быть «Единым» для всех людей Земли, по крайней мере, для тех, кто хочет следовать Ему.

Таково значение слова «Ислам», означающее покорность Единому Богу, как «мусульмане» – это дословно те, кто следуют Ему, даже несмотря на то, что могут называться «иудеями» или «мусульманами» или даже принадлежать к одной из более ранних ортодоксальных религий.

«Я был, когда Адам еще был между водой и глиной», – говорит Пророк, отражая слова Исуса Христа: «Прежде, нежели был Авраам, Аз есмь», – потому что бессмертный «Божий Дух», как мы, мусульмане, зовем Исуса, не мог не существовать даже до создания мира, вселяя в людей осознание того, что они тоже были созданы «по образу и подобию Бога».

Именно это подобие позволяет людям отождествлять себя с Божественным Присутствием через ритуалы, обусловленные различными религиями, следовавшими друг за другом в течение времени для того, чтобы увеличить вероятность понимания того, что Знание остается единственной целью человеческой жизни на Земле.

Но что это за знание? Божественное Знание! Ведь «Если бы Бог стал человеком», как напоминает нам раннехристианское изречение, которое до сих пор хранится в вероучении восточной православной Церкви, это случится потому что «…человек стал Богом», не через утверждение человеческой индивидуальности, а со смертью его эгоцентричной природы, отраженной в эксклюзивности его выбора веры.

Разумеется, некоторые исторические события не совпадают со своими аналогами в других теологиях, но «Логос», их сгенерировавший, есть Сам Бог, а Он – над историей; иными словами, это «мета-история», как «мета-физика». Это «Божественная точка зрения», находящаяся сверх всякой логики, даже теологи-

ческой, в которой она проявляется – в соответствии со временем и местом, которые, если перефразировать Рене Генона, имя которого я имею честь носить в качестве первого мусульманского имени, вместе представляют измерение символизма креста.

В связи с этим же символизмом, мы бы хотели рассмотреть православный крест, который в своем изображении истины представлен в каждом явленном Откровении, а потому «относителен» и имеет не два, а три измерения, прибавляя к измерениям длины и ширины измерение высоты или, скорее, «глубины». И, таким образом, обращаясь к «Pax profunda» или «Великому покою», которого «суфийский святой XX века» желает любому, кто все еще хочет в эти последние дни понять значение «тройного измерения», которое одинаково существует в универсальности авраамического монотеизма.



Памяти Рене Генона[1]

Тридцать лет спустя после смерти Шейха ‘Абд аль-Вахида Яхьи Генона мы считаем необходимым рассеять некоторые доктринальные недоразумения, искажения, казалось бы, освещенные в его трудах. Кажется, эти недоразумения и неверные толкования повторяются, особенно в ходе попыток применить теоретические или «спекулятивные» учения в практической или «операционной» манере. Наряду с этим мы считаем необходимым разоблачить возобновляющиеся анти-традиционные концепции, получающие поддержку от некоторых официальных экзотерических и эзотерических организаций, не только на Западе, но и на Востоке.

Помимо всего прочего, не будем забывать, что нашей конечной и единственной целью является Знание (которое может быть достигнуто только через духовную наполненность); и что человеку для глубокого понимания таких понятий нужно ознакомиться с работами Генона[2]. Знание – это не энциклопедия традиционных понятий; духовная преисполненность – это результат посвящения в доктрину. К тому же инициация – это не точка конца, в которой доктринальные знания могут быть немедленно получены чудесным образом, но скорее, как показывает само слово, это «инициатический», «посвященческий» шаг в процессе очищения, длящегося в течение всей жизни. Итог этого процесса зависит не только от человека, но также от

[1] Перевод одноименного французского текста в брошюре, изданной Arche, Милан, 1981.

[2] В частности, мы предлагаем для новичков следующие работы Генона: по критике современного мира и описанию традиционных цивилизаций см. «Кризис современного мира», «Восток и Запад» и «Царство количества и знамения времени»; для краткого введения в доктрину Знания см. «Восточная метафизика»; для всестороннего развития: «Символизм креста» и «Символы священной науки» и, наконец, необходимость религиозной практики и специфики эзотерики описаны в книге «Заметки о посвящении» и «Инициация и духовная реализация».

Божественной Воли. Тем не менее, инициация необходима для того, чтобы получить определенное эзотерическое духовное воздействие и инструменты, кои в равной степени обусловливают возможность появления искомого результата.

Очевидно, что инициация требует эзотеризма, поскольку инициация подразумевает посвящение в эзотерический орден. В то же время, ни эзотерический орден, ни эзотеризм как таковой не могут существовать без экзотерической формы. В разных исторических условиях существовали ранее и существуют сегодня нерелигиозные экзотерические организации; в любом случае, очевидно, что для нас, западных людей, в наше время экзотеризм в обязательном порядке подразумевает религию.

Это предопределено. Если бы люди были ближе к примордиальной Традиции, по времени либо по добродетельной силе их целостности, у них не было бы необходимости в экзотерической религии. На современном Западе экзотерические формы лучше всего подходят к нашей религиозной практике – вследствие уровня нашего духовного упадка. Наша способность вообразить состояние людей примордиальной Традиции и мысленно предвидеть свою «реинтеграцию» в это состояние едва ли отменит нашу человеческую потребность в той опоре, которая существует в религии.

Исповедование определенной религии, поэтому, является не просто формальным *conditio sine qua non* инициации, соответствующим эзотерике, но также условием естественным и необходимым. От преданности всем модальностям определенной религии, будь они связаны с добродетелью или верой, вырабатывается подходящая почва, в которой может взойти семя инициации. Требуя определенного уровня подготовки, эта динамика избегает дисперсии, рассеивания и девиации, уклонения от подлинного эзотеризма.

Это не просто вопрос исповедания религии в буквальном смысле – через познание его «священного языка», «теологической доктрины», и «ритуальной техники». Кроме прочего, это познание того, как жить «в духе» и становиться истинно

«религиозным». Подлинная религиозность требует от нас отказаться от нерелигиозных зависимостей и принять духовный упадок относительно Принципа, по которому, согласно этимологии слова «религия», мы «воссоединяемся»: и эзотерически, и экзотерически.

Таковой союз являет собой сущностное различие между сакральным и профаническим; утверждаемые методы эзотерического достижения, которые пренебрегают строгим соблюдением религиозных норм вследствие случайных и непредвиденных причин, являются неблагоприятными, и всегда будут «анти-сакральными». Какого результата может ожидать человек, отпавший от Божьих законов, или даже законов «природы»? И какой святости, праведности может достичь человек в лицемерии, бесчестии, тщеславии, суете и зависти, высокомерии и безумии, безнравственности и аморальности? Что за просветления можно достичь на этом пути? Вероятно, оного «абсолютного индивидуализма»; не в смысле синонима Самости, но, наоборот, в смысле гипертрофированного «эго». Мы знаем, что пока есть «мы», нет «меня». Неужели до сих пор мы не осознали, что необходимо «содержать себя в религиозной форме», которая возносит нас в теоцентрическое измерение? И что, только начиная с центра нашей личности, мы можем стремиться к реализации Персональности, которая трансцендирует нас?

Например, что случилось бы, если б мы последовали профанным путем, лишенным экзотерического измерения религии, и, ограничившись практическим планом, низвели бы важность и значимость определенных концепций – принесения в жертву своего эго, или опыта смерти до самой смерти, и молитвы Богу, Аллаху, если б увидели Его, ибо, несмотря на то что мы Его не видим, Он видит нас, – до чисто теоретических? Такой подход напоминает попытку человека оттолкнуться от воздуха или вытащить себя из трясины за волосы. Столь самонадеянная практика в доктринальной и технической строгости упускает искренность наших намерений; мы превращаемся в потребите-

лей, карьеристов, стремящихся обмануть Бога, но на деле обманывающих лишь самих себя.

Такая же «десакрализация», понятая здесь метафорически как «отпадение от церкви», прослеживается в побочных результатах традиционной жизни, которые, кажется, соблазняют каждого, кто, отходя от источника подлинной метафизики, т.е. от ритуальной практики, обнаруживает, что его реальным побуждением, интересом, стремлением было не столько просветление, как оно есть, сколько изучение самой способности достижения этого духовного просветления. Не будучи способным отделиться от интеллектуального самодовольства прошлого из-за вероятного «прыжка во тьму», человек пытается добавить в свою обычную «серую жизнь» новые краски, посредством обращения в новую веру, политических интервенций или эсхатологических утопий. Если мы не можем уберечь некоторых людей от следования таким путем, то, по крайней мере, мы можем постараться удержать от подобного падения других.

Некоторые «проповедники» определенных псевдо-исламских декадентских течений распространяют данную практику на Западе, особенно среди западных людей, принявших Ислам. Такое вещание создает сложности для принявших Ислам последователей Генона – т.н. «генонистов» – состоящие главным образом в том, что, с точки зрения некоторых урожденных мусульман, принятие Ислама должно подразумевать отказ от христианских верований. В лучшем случае, их отказ отрицает валидность, правильность христианства в эзотерической и экзотерической формах, вследствие доисламского возникновения христианства, несмотря на полностью противоположные утверждения в самом Священном Коране[1]. Эти идеи касаются

[1] «И Мы низвели тебе Писание с истиной для подтверждения истинности того, что ниспослано до него из писания, и для охранения его. Суди же среди них по тому, что низвел Аллах, и не следуй за их страстями в сторону от истины, которая пришла к тебе. Всякому из вас Мы устроили дорогу и путь» (Священный Коран, 5:48). А также: «Поистине, те, которые уверовали, и те, кто обратились в иудейство, и христиане, и сабии,

не только доисламской религиозной практики вообще, что еще кое-как может быть допущено, но также и принципов тех религий. Такие мусульмане, которые не признают пришествие Пророка, мир ему, сколь ортодоксальными они бы ни были, должны быть сочтены неверующими. Даже те мусульмане, которые придерживаются законов Ислама, бывают сочтены за неверующих, если они допускают актуальную достоверность посланий предшествующих пророков (не считая традиции, которые в строго историческом смысле не считаются авраамическими).

Такая же эксклюзивность имеет место и на эзотерическом уровне. Для последователей Генона, кажется, не существует большой разницы между разными *турук* (множественное от слова «*тарикат*», «духовный путь», или «суфийский орден»). Но многие из урожденных мусульман – которые оказываются в своих собственных тарикатах не по призванию, не по духовному родству, но с рождения просто по инерции – имеют склонность считать свои *турук* эксклюзивными «группами», превосходящими все остальные. Такие мусульмане имеют тенденцию не признавать «аутсайдеров», инакомыслящих правоверными верующими, вне зависимости от того, принадлежат ли они другим тарикатам, другим религиям, или же являются их мусульманскими братьями.

Посему, отдельно взятые, эксклюзивные и заблудшие тарикаты, или, по крайней мере, некоторые их обители (*завия*), которые некогда были законными центрами распространения Ислама или борьбы за независимость некоторых исламских стран, сегодня превратились в (более или менее осознанные) инструменты отклонившихся деятелей и милитаристских движений. Такие же отклонения от первоначального принципа присутствовали среди некоторых католических миссионеров, которые реализовывали экспансионистские и политические цели в эпоху европейского колониализма. Такая неправильная практика

которые уверовали в Аллаха и в последний день и творили благое, – им их награда у Господа их, нет над ними страха, и не будут они печальны» (Священный Коран, 2:62).

представляет собой некий вид извращенного анахронистического крестового похода, который стал если уж не принципом, то маской настоящего Ислама.

Нынешняя ситуация усугублена еще и экономической и стратегической важностью некоторых исламских стран и связанных с ними своеобразных «исламских» организаций (оппонирующих друг другу и разделенных на капиталистические, прогрессистские, консервативные или революционные). Те, кто провозглашают Ислам во имя сверхвласти или инфра-власти также усугубляют потерю Исламом его эзотерического измерения. Те, кто провозглашают официальный и глобальный возврат к исламскому фундаментализму, неоправданно спекулируют идеей Ислама, лишенного в их интерпретации осознания Духа.

Поэтому не удивительно, что воинствующий исламский экстремизм, подстрекающий «восстание» и терроризм с целью установить новый халифат или «империю» в исламских странах и по всему миру, берет свое начало не на Востоке. Такое воинствующее движение, с точки зрения определенных элит, является пародийным перевертышем на тарикат, созданный Рене Геноном как путь для спасения и духовного свершения.

Должно быть понято, что помимо ограниченного числа случаев экстремистских фанатиков, которые, видимо, сами отказались от своего прошлого, возможно, не столько потому, что это было христианское прошлое, а потому что это было их личное прошлое – по сути, путь к принятию Ислама не связан с отрицанием или отречением от христианства. Принятие Ислама обычно зиждется на принятии его веры и его принципов, и вхождении в итоговое выражение примордиальной Традиции (*дин аль-кайима*, см. Священный Коран, 98:5), Традиции, которая охватывает истину откровений, предшествующей ей (например, Торы и Евангелия), и возрождает возможность духовной реализации через утверждение предшествующих посланий. Ничто из Шари'ата (свода исламских законов) не отрицает «десяти заповедей», также как и заповеди не могут создать препятствия на пути духовного стяжательства. Такие препятствия напротив

можно обнаружить в разложении и декадансе определенных экзотерических организаций и в недоступности определенных эзотерических орденов. Эти препятствия – следствия рациональных и сентиментальных влияний, которые по своему происхождению не присущи христианству, но являются продуктом современного Запада.

Если эти рационалистские и сентиментальные влияния каким-то образом воздействуют на религию, в которой мы были рождены, тогда есть потенциально реакционная тенденция связать эти влияния с тем, чего мы старались избежать. Несмотря на то, что логические и эмоциональные аспекты каждой Традиции являются интегральными по отношению к человеку, и потому содержат необходимый «материал» для алхимической мутации, мы все равно вместо них выделяем доктринальные и технические аспекты. Это как если бы труды Рене Генона автоматически вели нас за пределы наших онтологических ограничений, готовя нас к титаническому процессу осознания, почти полностью основанному на исключении техники из любого человеческого действия, «задействования» и независимости от всех провиденциальных Божественных вмешательств.

Если мы нашли традиционную истину в книгах, значит для ее «исполнения» мы должны найти в себе определенные «силы», которые могли бы, в свою очередь, развратить и разложить наше поведение. «Тесты для прохождения» не включают знание арабского языка, скорость чтения Корана или изучение религиозной компаративистики. Вместо этого они призывают к покаянию (*тауба*), старанию (*джахд*), покорности Богу (*таваккуль*), и важнее всего прочего, – любви к Богу (*махабба*). Махабба также присутствует в тасаввуфе (суфизме), но ее неверное истолкование несколько удалилось от ее практических аспектов.

Развитие этих добродетелей действительно влечет за собой изучение техники, но сам этот процесс не физический. Физический процесс происходит, когда поршень «задает ход», без из-

менения собственных механических компонентов. Культивация добродетели сродни «химическому», или скорее алхимическому процессу, такому, как реакция водорода и кислорода, которая трансформирует оба элемента из газообразного состояния в воду.

Процесс стяжания истины включает в себя становление чем-то большим. Но для того чтобы *стать*, нужно *быть*, и для того чтобы быть, нужно *делать*, для того чтобы делать, нужно *знать*, и для того чтобы знать, нужно *хотеть знать*. Недостаточно хотеть или знать, или делать, если нет субъекта, носителя всех этих интенций. В целях преображения человек должен задействовать все свое «существо», включая умственные способности (пробужденность и концентрацию) и эмоциональные способности (откровенность и преданность), с тем, чтобы стать восприимчивым к тому, что трансцендирует это «существо». Преображение человека происходит именно в прохождении этого процесса, *иншаАллах* (если на то есть Божья воля).

Подобно тому как существенные истины разных традиций находят свое единство в нашем Едином Боге, так же и техники духовного просветления сходятся в одном человеке. Тем не менее, сходства между этими методами не делают их равными друг другу; их соотносящиеся формы откровения уникальны в том, что они акцентируют разные аспекты Истины. В дополнение, структуры, направляющие духовное влияние на определенное Откровение так же специфически адаптированы ко времени и месту, как и само Откровение: они не взаимозаменяемы.

Поэтому невозможно «христианизировать» Ислам даже с методологической точки зрения. Мы не можем смешать наше участие в тасаввуфе с христианским «мистическим» подходом, как, например, аскетическое удаление от жизни и мира. Также как нельзя ожидать построения исламской монашеской структуры, даже основанной на исихазме[1], поскольку в Исламе не находится места институтам монашества и клира.

---

[1] Исихазм – православно-христианская традиция, включающая созерцание и отрешение.



Наконец, нельзя ожидать от Ислама того, что он будет таким же, каким был при Пророке, мир ему, ибо не в наших силах воссоздать Средневековье в современном мире. Суфизм, эзотерическая сущность Ислама, вместо этого ставит своей целью реинтегрировать человека в его примордиальное состояние, где Ислам универсален и вечен независимо от условий нашей жизни, которые изменялись и продолжают изменяться на протяжении веков. Настоящий Ислам позволяет человеку жить в духе Ислама и следовать его закону независимо от того, где тот находится в любой момент времени, даже в Конце времен. Действительно, Сунна определяет время конца как период, когда Ислам будет распространен в новых частях планеты[1].

Поэтому нам не следует формировать исламские сообщества в полном отрыве от остального человечества, т.к. они могут быть задействованы в реставрации анахронизмов и тревожащих Европу политических влияний. Также не следует признавать исламским в суфийской методологии отказ от необходимого для жизненного опыта сопутствования через отказ от ответственности перед семьей и работой. Независимо от личных качеств и стремлений, принятие Ислама представляет собой принятие реальности, являющейся выражением Божественной Воли.

В этом плане мы не отрицаем жизнь и мир сами по себе, но осуждаем те области современного мира, которые являются анти-традиционными, и поэтому препятствуют нашему духовному развитию. Мы, дети современного Запада, все еще являемся профанами, но мы можем преодолеть анти-традиционные препятствия путем внутреннего преображения, которое и является целью нашего принятия веры и последующих духовных призваний. Со временем препятствия превращаются в поддержку

[1] В конце времен «Ислам распространится по всей земле…» («Ва юлкы иль-ислам би джираних фи аль-ард…»). Хадис передает Имам Абу Да’уд в «Сунане», раздел «Китаб аль-Махди». Каир: Мустафа аль-Баби аль-Халяби, 1983, т. II, стр. 461. Также хадис, начинающийся со слов «Якуну ихтиляф ‘инда маут халифа…» приводит Имам ат-Табарани в «Аль-Му’джам аль-Асват» [под ред. Махмуда Таххана. Эр-Рияд: Мактабат аль-Ма’ариф, 1986, т. II, стр. 89-90, хадис № 1175].

нашего свершения. Мы хотим избежать жизненных сложностей, с которыми сталкиваются и от которых все люди ищут прибежища в крепости, оплоте Традиции; тем не менее, мы не отрицаем человеческий долг и не превращаем свой интерес к Традиции в ядро нашей деятельности.

Внутри тасаввуфа (суфизма) лежит мера нашей жизни, а не мера нашего бегства от жизни. Суфизм не спасает нас от недостатка понимания или человеческих чувств, так же как не способен он стать и заменителем профессиональной или социальной жизни. Суфизм не может быть «профессией» или «карьерой», которая должна обеспечить средства для самовыражения или выживания.

Многие духовные мастера и / или учителя Востока – это главы семейств, работающие по «профанным» специальностям в сфере медицины, юриспруденции, военного дела, администрирования. Большинство их учеников не знакомы с тасаввуфом академически, но практикуют его так же, как простые мусульмане, что ходят в мечеть и молятся, не погружаясь глубже в изучение Ислама. Вне мечети они живут как хорошие мусульмане, даже если окружены неверующими, и даже работая по профанным специальностям.

Далай Лама обратился к главам монастырей Тибета, которые были разрушены в 1949 году во время китайского вторжения. В книге «Рожденный в Тибете»[1] документирована его речь, смысл которой в следующем: «По-видимому, минули времена обучения в монашеских орденах; быть может, настало время вернуться к тайному устному учению, что упасет нас от преследований, с которыми мы до сих пор сталкивались».

Как-то раз посланник правительства Алжира, знающий о могуществе Шейха Ахмада аль-‘Аляви, предложил ему сотрудничать с правительством. Но это повлекло бы закрытие всех молитвенных мест и обителей (завий) других тарикатов. На это

[1] Чогъям Трунгпа. Рожденный в Тибете [см. Born in Tibet. Boston: Shambala, 1985].

предложение Шейх ответил: «Будет лучше, если правительство закроет мою завию, а другие оставит открытыми, потому что они должны существовать, ибо моя завия – в сердцах моих учеников (*фукара*)».



Встреча гения и святости[1]

Связь между Рене Геноном и Шейхом Ахмадом аль-‘Аляви далеко не случайна. Несмотря на то, что они никогда не встречались лично, эти два современника имели общение, находясь в Каире и Мостаганеме. Хоть практически ничего не известно об их эпистолярных взаимоотношениях, мы легко можем отметить влияние, которое они оказывали не только на своих соотечественников и людей, с которыми встречались лично на протяжении своей жизни, но даже на тех, кто получил пользу от их учений косвенно, опосредованно.

Шейх Ахмад аль-‘Аляви (1869-1934) был основателем-эпонимом тариката, носящего его имя. Орден ‘Алявийя (не путать с сирийской сектой алевитов) происходит из тариката Даркавийя, членом которой был Шейх. В свою очередь Даркавийя была ответвлением[2] (*таифа*) тариката Шазилийя, с которым связал себя Рене Генон по принятии им Ислама.

Рене Генон посвятил книгу «Символизм Креста», один из ключевых своих трактатов, памяти своего наставника, Шейха ‘Абдуррахмана Аллиша аль-Кабира. Притом он указал, что источником вдохновения для написания книги послужил именно он, адресат. Его обоснование ясно сформулировано в следующем пассаже из предисловия к книге:

«Мы уже сказали о том, что крест является одним из таких символов, который в разных формах встречается практически везде с самых древних времен; поэтому, не является исключительно христианским символом, как считают некоторые. Христианство, кажется, должно иметь, по крайней мере, в своем

[1] Перевод одноименной главы из книги «Ислам изнутри. Универсальная духовность в исламской религии» Шейха ‘Абд аль-Вахида Паллавичини [см. Islam interior. La spiritualità universal nella religion Islamica. Milan: Mondadori, series «Uomini e Religioni», 1991].

[2] Ответвления, или таифы – плоды развития т.н. «материнского» тариката и почкования от него новых суборденов.

более известном внешнем аспекте, утраченное видение символического значения креста, сводя его только к осязаемому символу исторического события. Эти две точки зрения, [тем не менее], не являются взаимоисключающими. На самом деле, второе, в известном смысле, является следствием первого; но это столь чуждо ментальности подавляющего большинства наших современников, что с целью избежать недопонимания, лучше задержаться на этом подробнее.

Слишком часто людям кажется, что допущение символического смысла [вещей] подразумевает исключение буквального или исторического смысла: такое мнение является ничем иным, как результатом невежества о законе соотношения (аналогии), который собственно и есть основа всего символизма. В силу этого закона, все (что как таковое следует из метафизического принципа, от которого единственно зависит эта реальность) переводит или выражает [этот принцип] – по своему и соответственно со своим порядком существования – таким образом, что от одного порядка к другому, все вещи связаны и соотносятся друг с другом, соучаствуя в полной и космической гармонии, которая, во множественности манифестаций, подобна отражению принципиального Единства»[1].

Здесь, в безошибочно узнаваемой стилистике человека, известного как «Объединитель» (качество, подразумевающееся его арабским именем ‘Абд аль-Вахид, «слуга Единого»), явствует четкое постулирование исламской доктрины Таухида[2],

[1] «Символизм креста» Рене Генона [см. Le Symbolisme de la croix. Paris, 1932]. Также см. перевод Ангуса Макнаба. [London: Luzac & Company, pp. xi-xii].

[2] С религиозной точки зрения, Таухид происходит от Аль-Вахида, или Единого, одно из 99-ти Божественных Имен, отображающее Единство, Единственность, соответствует признанию свидетельства Божественного Единства; выражено первой частью шахады: «Нет бога, кроме Аллаха». Метафизически Таухид можно рассмотреть как «знание Единства», или, как это часто говорится на языке суфизма, «реализацию Единства», того единства, которое представляет собой внутреннее и сущностное наследие любой традиции, единства не обусловленного множественно-

доктрины Единства. Она выражает концепт Принципа, из которого все проистекает, и к которому мы можем обращаться в надежде отыскать космическую гармонию в отношениях с самими собою и с другими. Именно от этого чувства единства сегодня отстранились мы, как на Востоке, так и на Западе.

С другой стороны, Шейх Ахмад аль-'Аляви был связан с тарикатом 'Исавийя, или «Путем Исуса». Более того, он сам почитаем как святой *'исауа*, т.е. «Исусова типа». В рамках субордена Шазиилийя-Даркавийи он выражает возрождение Ислама, начавшееся в XIX веке вместе с двумя другими великими Шейхами Магриба: Шейхом Ахмадом ат-Тиджани[1] (1735-1815) и Шейхом Ахмадом ибн Идрисом (1760-1837). Д-р Марсель Каррет посещал и лечил Шейха аль-'Аляви во последние годы его жизни. Он так описывал Шейха:

«Первое, что меня поразило – его сходство с обычными изображениями Христа. Его одежда, столь похожая на ту, что, вероятно, носил Исус, его мироощущение – все усиливало это сходство. Мне показалось, что именно такой была внешность Христа, когда он принимал своих учеников, апостолов, находясь с Мартой и Марией»[2].

Подобные отношения, понятые со слов и из трудов Рене Генона, не устремлены к тому типу родства, которое предполагает забвение принципов всякой религиозной веры или бесполезный доктринальный синкретизм. Скорее, это приглашение узреть и постичь единство во множестве, признать действительность каждого выражения Откровения как манифестированного и дифференцированного аспекта Истины. Истины, как Аллах, единой и одинаковой для всех.

Так называемый «переход» Рене Генона из христианства в Ислам не должен быть неверно истолкован и понят как отказ от

стью его внешних проявлений.

[1] Эпонимом-основателем огромного тариката Тиджанийя.

[2] Мартин Лингс, «Мусульманский святой XX столетия» [см. A Moslem Saint of the Twentieth Century: Shaykh Ahmad al-'Alawi. London: George Allen & Unwin Ltd, 1961, p. 14].

его исконной религии. Наоборот, следует рассматривать это как такое принятие Ислама, посредством которого он воссоединился с тем, что он называл примордиальной Традицией (*дин аль-кайима*) в ее окончательном выражении, которое объединяет в себе все предыдущие Откровения без отрицания оных.

Это не вопрос поиска компромисса или «общего знаменателя» для различных доктринальных установок наших религий. Но это дело восстановления нарушенного единства верующих, ибо наши общины походят на те, что существовали в пророческую эпоху, характеризуя историческое происхождение каждой религии. Сегодня различные этнические группы, образующие опорную базу соответствующего откровения, во многом развили худшие аспекты своего менталитета в ущерб духовности. На Западе интеллектуальность превратилась в интеллектуализм, а логика – в рационализм, или, что еще хуже, психологизм; на Востоке интуиция породила импульсивность и фатализм, превратившиеся в фанатизм.

Нам же нужен взаимообмен, при котором верующие, как Запада, так и Востока, будут учиться и понимать, как возобновить, восстановить благодатную суть их комплементарных характерных черт, отталкиваясь от соответствующих опор их общей среды. Таким образом, мы, люди Запада, вернемся к созерцательности, восстановив нашу божественность через рефлексивное созерцание Бога. Таким же образом Восток вновь явит Его Свет – когда восточный человек заново откроет для себя свое собственное природное чувство Божественной имманентности.

Шейх аль-‘Аляви отвечал своему врачу, французу, который верил в то, что все религии равны, следующее:

«Они все равны только в том случае, если вы рассматриваете только один вопрос – пребывание в покое. Но существуют разные степени. Некоторым для покоя нужно весьма немного; другие довольствуются религией; иные требуют большего. Для этого они должны иметь не только холодный ум, но и Великое Умиротворение, которое приносит с собой изобилие Духа. «А

что насчет религии?» – упорствовал доктор. «Для последних религия – это только начальная, отправная точка, над религией – доктрина, средства стяжания Духа Божьего. Но почему я должен рассказывать Вам о них, если Вы не намерены извлечь из них пользу? Если бы Вы пришли ко мне в качестве ученика, я бы мог дать Вам ответ. Но что может быть хорошего в том, чтобы удовлетворять праздное любопытство? Знаете, чего не хватает Вам? – Быть одним из нас и зреть Истину; Вам не хватает желания возвысить свой дух над собой. И это неисцелимо»[1].

Рене Генон, надеясь пробудить к жизни концепцию трансцендентной реальности, пытался решить проблему нехватки духовности в современных западных людях, говоря с ними на манер, соответствующий их способностям ее понять[2]. Сильное желание духовной реализации, или гнозиса, есть сильное желание Знания, достигаемого только через реинтеграцию человека в устоявшуюся Традицию. Реинтеграцию, сопровождаемую открытием заново духовных ценностей и фундаментальных человеческих добродетелей. Сам Генон в предисловии к работе «Кризис современного мира» выразил эти цели в следующей манере:

«Мы пытаемся лишь, в той мере, в какой это в нашей власти, продемонстрировать всем тем, кто еще способен что-то понять, неотвратимость некоторых последствий этого кризиса, в отношении которых уже не может быть никаких сомнений. Таким образом, мы косвенно и частично подготавливаем почву для тех, кому суждено сыграть определенную роль в грядущем «суде», в грядущем «разрешении» кризиса, после чего в истории человечества наступит новая эра».[3]

Рене Генон распознал в нашем времени знаки конца особого цикла, предсказанного всеми священными текстами. Он

[1] Лингс, там же, стр. 28.

[2] Священный Коран, 24:84.

[3] «Кризис современного мира» Рене Генона [см. перевод Артура Осборна, Марко Паллисаи и Ричарда Николсона. London: Luzac & Company, 1962, p. 3].

надеялся на утверждение на Западе тариката, братства, сохраняющего автономную и эзотерическую качественность. Именно эта качественность позволяла христианским организациям существовать во времена инквизиции – религиозного периода, параллельного Исламу в упадке. Неминуемость разложения характеризует судьбу, общую для всех религий. Согласно Шейху ‘Абд аль-Вахиду Яхье Генону, некоторые зерна знания останутся неповрежденными в «окончании времен», т.е. в период, означающий Конец света.

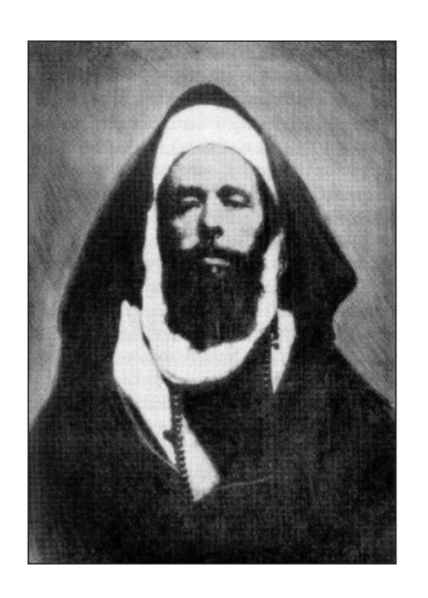
Вслед за зачисткой поля от таких сорняков, как оккультизм и спиритизм, все еще распространяющихся в начале наступившего века, Рене Генон начал войну с предубеждениями и ложными идолами, которые насаждали модернистские, эволюционистские и прогрессистские теории. От начала сотворения человека эти самые теории препятствовали обретению большинством веры и принятию духовной реальности, присутствующей в сакральных текстах.

Его работа была нацелена на то, чтобы помочь многим людям найти путь к изначальной Традиции, и некоторым он помогал (как в его собственном случае) обрести единение к Традиции Ислама, которая заключила в себе цикл Откровений нашей эры. Эта Традиция и сегодня сохраняет возможность инициатического воссоединения. Такие концепты и связи вызвали нападки и критику в адрес Генона. Обвинения в синкретизме, вероотступничестве и эзотеризме (в магическом или оккультном смыслах слова), нападки, включая клевету и заговоры против него. Теперь же клеветники пытаются произвести плагиат его работ, переврать их; не будучи способными превзойти его, они вознамерились заключить его фигуру и труды в свою собственную повестку.

Эти силы, именуемые Рене Геноном «контр-традицией», стали еще сильнее по мере того, как люди перестали верить как в Бога, так и в дьявола. Силам «контр-традиции» теперь ничто не мешает в распространении их влияния не только вне преде-

лов разных религиозных форм, но также и внутри их. С помощью лжеучителей вышеозначенные негативные силы стремятся фальсифицировать концепцию метафизического равенства религий с целью создания синкретических практик, не только в части идеологической, но также и ритуальной.

Вследствие своего универсализма и, в частности, способности обосновать святость других религиозных форм без отмежевания себя от исламской ортодоксии, Шейх аль-‘Аляви был невосприимчив к нападкам праздной критики обыкновенных «докторов права». Однажды, когда его обвинили в том, что его четки (*тасбих*) напоминали крест, Шейх встал, поднял и простер свои руки на уровне плеч и воскликнул: «А на что походим мы?!»



«Бог здесь»[1]

Что наиболее поражает в нынешнюю пору, раздутую от билдбордов и радиорекламы, так это увидеть нарисованную баллончиком или древесным углем на указательном знаке или входе в туннель фразу: «Бог здесь» («God is here»). Удивление этому факту обусловлено двумя противоположными чувствами. Одно происходит из нашего созерцательного устремления, для которого может показаться странным, что средь бела дня под небесным сводом кому-то понадобилось выразить словами то, что должно быть совершенно очевидно для духа. Тем не менее, в нашем критическом духе рождается другое чувство, которое в современном мире заставляет нас оценить работу чьей-то невидимой руки, кого-то, кто все еще может свидетельствовать, пусть и в словесной форме, древнейшую и самую ценную Истину. Эти чувства выражают границы, меж которыми подвешен современный человек. Даже если у него имеется значительный опыт трансцендентного, он не перестал верить в то, что видимый мир – вот и все, что есть. Таким образом, человек остается чем-то наподобие рыбы, выброшенной на сушу.

Первая реакция наводит на мысль о молодой рыбке, прослышавшей где-то об океане. Когда рыбка спросила у своих родителей, не знают ли они, где находится океан, они ответили, что никогда не слышали об этом. Поэтому неудовлетворенная ответом молодая рыбка оставила свой дом, чтобы пуститься в путешествие по миру в поисках кого-нибудь, кто мог бы сообщить ей, где находится океан. Никто из тех, с кем она раньше сталкивалась, не мог ответить ей. И в конце концов, молодая рыбка умерла, так и не найдя океана. Наверное, каракатица или кальмар написали слово «океан» на водорослях или на камне,

---

[1] Перевод одноименной главы на французском [см. Cheikh ‘Abdal-Wahid Pallavicini. L’Islam intérieur. Paris: Christian De Bartillat, 1995] и на итальянском [см. Shaykh Yahya Pallavicini. Dentro la Moschea. Milan: B.U.R. Rizzoli Universal Library, 2007].

так что наша молодая рыбка, должно быть, просто поняла, что она уже была в этом океане, и что собой она являла маленькую часть этого целого. Увиденная фраза «Бог здесь», написанная на камне, также напомнила о выражении одного буддистского наставника, согласно которому «дзен», суть его религии, был сродни «молитве в такси». Его основополагающий метод состоял в сакрализации даже самых профанических моментов и мест нашего бытия; практика, соответствующая подлинному значению слова «сакральный», что значит «жертвенный» («*sacralize*» – «*sacrifice*», лат. Sacrum Facere).

В том же ключе «существование», «бытие» (*existence*) происходит от латинского слова «*ex-sistere*», что значит «быть вовне», словно рыба, вытащенная из воды, или, как рыба, находящаяся в неведении об океане. Следовательно, существовать – не значит *быть*, ибо *бытует* только Бог. С другой стороны слово «религия» происходит от латинского «*religio*» – «связывать» (обратите внимание на то, как связаны страницы книги) или, скорее даже, «восстанавливать связь». В том смысле, что человек восстанавливает свою связь с Богом. Единственный путь для человека не просто существовать, но *быть* – через нить, связующую его естество с Творцом и делающую каждый момент его жизни сакральным, священным.

«Но как?» – спросил ученик.

«Молясь», – ответил дзенский мастер, – «даже в такси». Что означает молиться вне пределов священных мест или ритуальных моментов. Конечно, мастер подразумевал ритуальные, а не случайные молитвы. Только ритуальный, религиозный обряд может восстановить нашу связь с истоком духовности, из которого он происходит. И это позволит нам «вкушать» из чистой силы, направленной к той нашей части, что трансцендирует, выходит за пределы нашей индивидуальности.

Одним словом, в таком мире, как наш, подверженном магнетическим силам и тонким влияниям, действительно странно, что религия рассматривается как нечто строго психологиче-

ское, и отрицается любая зависимость от истинного значения религии – духовной благодати. Так случается оттого, что сегодняшний человек потерял чувство трансцендентности, и, следовательно, подвержен любым видам психологического влияния, которые более не уравновешиваются духовными. Из средневековой троицы Дух-Душа-Тело, остались только тело и смятенная душа. Человек сегодня рассматривает в качестве правильных и подлинных только логику и рациональность. И, вместо того, чтобы превратить профанические моменты своей жизни в сакральные, он отказывается принимать участие в ритуалах, даже в строго определенных, отведенных для этого местах.

Самое распространенное возражение гласит: «Зачем ходить молиться в церковь, если я могу молиться дома?» Такая точка зрения ведет к неправильному пониманию ценности ритуальной молитвы в сравнении с молитвой индивидуальной, а также необходимостью, указанной самим Богом, в ритуальном собрании в нужное время и месте, для его возможного проявления[1]. Другой наиболее распространенный предлог для отклонения от религиозного ритуала включает суждение об отправляющих богослужение как о недостойных. Как о тех, кто участвует в ритуале неискренне, как будто бы ценность ритуала может быть снижена или поколеблена личностью священника. Или будто бы наш пыл и наше рвение могут быть загрязнены намерениями тех, кто нас окружает. Разумеется, «правильным намерением» (по случаю, одно из восьми правил буддизма) является примирительный элемент эффективности религиозного обряда, работающий сам по себе, независимо от нашего осознания. Тем не менее, также сказано, что «дорога в ад вымощена благими намерениями» – особенно, когда, вместо того, чтобы привести к практическим действиям, они остаются всего лишь намерениями.

Религия есть, прежде всего, действенно-ритуальная практика, к которой мы пришли с осознанием учения и верой. Но

[1] Священный Коран, 62:9.

одной веры не достаточно, чтобы сделать человека религиозным, так же, как не достаточно просто «уважить своего соседа», дабы не попасть в ад. Созерцание пищи или размышление о текущей воде не может быть заменой собственно еды и питья. Кроме того, наш дух (концепция, от которой отказались в средневековых текстах) требует того, чтобы его подпитка шла исключительно из собственного измерения, и никакие рассуждения не могли изменить этого условия.

Мы не норовим недооценивать способность разума (который есть подарок, уготованный человечеству, чтобы мы могли узнать правду, прежде чем уверовать) сделать возможным подчинение людей закону, который исходит из Откровения, далеко за пределами человеческого рассудка. Обычно мы измеряем религиозные заповеди и запреты мерилом нашей утилитарной логики. К примеру, некоторые философы предполагают, что мусульманам запрещены свинина и алкоголь по гигиеническим или климатическим причинам. Но Бог не диетолог и не гигиенист. Пророки озабочены, прежде всего, не физическим благополучием своих последователей, но их сакрализацией. В основе всех законов и предписаний различных религий лежит понятие «жертвы», не просто как самоотречения, но как «освящения».

Два наиболее серьезных возражения против религии происходят от ее множественности: одновременное наличие разных религий представляется доказательством их неверности. Равно как и то, что люди борются друг с другом во имя религии, по-видимому, доказывает их безрезультатность. Здесь вновь принципы стали путать с их проявлениями, а религии – с их представителями. Используя чисто человеческое суждение, а именно рационализм, в качестве фундамента для анализа основатели религий выдаются за представителей философских полемических систем (если вообще не социально-политических идеологий), или даже за провидцев гуманистов. Такие оценки игнорируют качества пророков, сменяющих друг друга с момента сотворения человека.

Конфликты между последователями различных религий (конфликты, о которых столько говорят сегодня) или среди приверженцев одной религии иногда происходят по причине индивидуализма, иногда из-за манипуляций заинтересованных в этом стремящихся к власти политических групп. В других случаях даже представители клира в рамках одной религии могут подстрекать конфликты. Например, Христос, мир ему, изгнал ростовщиков из Храма Соломонова, но он, естественно, не разбивал скрижали законов, которые признавали его ученики. И в то же время, когда Мухаммад, мир ему, разбил идолов Каабы, он защитно возложил руку на портрет Девы и ее сына.

Монотеистические откровения – иудаизм, христианство и Ислам – признают пророка Авраама, мир ему, своим основателем, и традиционно признают действительность религии(й) своих предшественников. С догматической точки зрения эти религии не могут полностью включить в себя предыдущие религии, потому что в таком случае они рискуют потерять свою идентичность. Тем не менее, Бог, к которому все они обращены, и о котором они провозглашают абсолютность Бытия – Он Один. В великой монотеистической традиции это совершенно ясно: Бог здесь.

Возвращаясь к истории о буддийском мастере и к пониманию его советов о том, «чтобы молиться даже в такси» и в любое время, а не только в храме в канонические часы, мы должны подчеркнуть, что это слова мастера дзен. Очевидно, что нет религии дзен без буддизма. И, несмотря на то, что внутреннее, или эзотерическое измерение каждой религии обязательно имеет сходство с оными в других религиях, также нет и йоги без индуизма, нет каббалы без иудаизма, или суфизма без Ислама, и нет истинного исихазма (последняя из оставшихся форм христианского эзотеризма) без православной Церкви.

Во всех этих случаях связь между этими мистическими традициями и их ортодоксиями не вызывает сомнений: они используют ритуальные практики вне рамок чисто религиозных или экзотерических. Тем не менее, для них характерно исполь-

зование методов направления духовного влияния, оказанного основателем братства или ордена своим преемникам на содействие духовному просвещению его искренних участников. Термин «духовное просветление» означает полное понимание и овладение истинами, уже принятыми в качестве догм в соответствующих наших религиозных убеждениях. В случае верного понимания и хорошего направления, инициатическая практика может привести, по Божьей воле, к интеллектуальной интуиции.

Смысл «посвящения», инициации, должен быть очищен от предрассудков и недопонимания: инициация относится к вступлению человека в эзотерическое братство конкретной религии, которую человек уже исповедует. Он или она будет попрежнему регулярно соблюдать экзотерические заповеди и ритуалы исповедуемой религии, даже после инициации.

Вычурность «трансцендентальной медитации», практики, оторванной от любого религиозного контекста, это просто ответ некоторых псевдо-мастеров на элитарные сектантские и безответственные эскапистские практики. Их реакция предназначена специально им, желающим избавиться от морали и требований собственного религиозного бэкграунда. Но также она направлена на определенную, весьма эксклюзивную психологическую типологию. И все же судьба не выбирается; она принята, либо *должна быть* принята религиозно. Выбор не должен замещать принятие человеком своей роли во времени и пространстве, и не должен замещать Откровения, предназначенного для конкретного времени и пространства, которое, посему, лучше всего подходит для тех людей, которые *там* и *тогда* присутствуют.

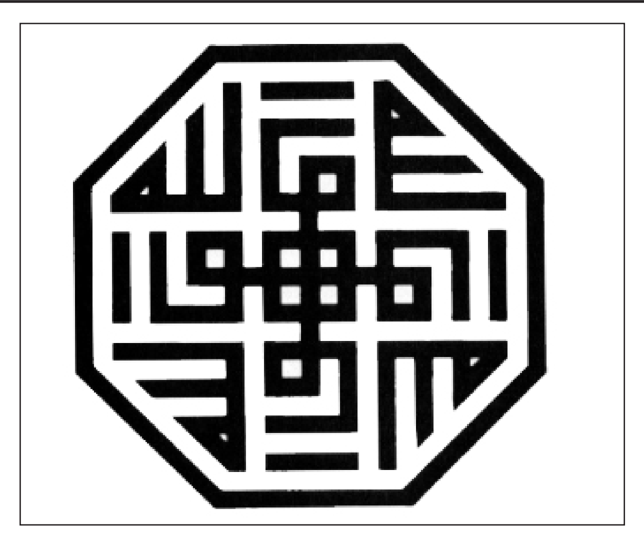
Без недопонимания действительности откровений, предшествовавших Корану, мы признаем Священный Коран Божественным Откровением, которое мы должны принять: нет пути назад, ибо не принять Коран – значит не понять действительность послания, которое было предложено нам. С другой стороны, если все откровения остаются действительными до конца

времен, тогда последовательность таких откровений является необходимой последовательностью подготовки и благословения, божественно направленных людям, живущим в очень специфическое время.

В основном здесь будут приведены примеры из буддизма и Ислама, но не потому, что эти религии принципиально лучше, чем христианство или древние верования Запада, «средиземноморские» или нет, но скорее потому, что последние уже исчерпали свой духовный импульс. Христианство больше всего пострадало от десакрализации, характеризующей сегодня Запад, хотя христианство не было ни западной религией по своему происхождению, ни религией, которая могла бы, по своей сути и форме, исчерпать его духовную живучесть, жизнеспособность. Я сослался на «восточные» религии, потому как они ориентированы на метафизическую перспективу, которая является смыслом существования любой религии. Этот смысл разделяет каждый, кто действительно является человеком, и кто, поэтому, хочет жить, как рыба в воде, в полных онтологических измерениях, принадлежащих ему.

Но эзотерические практики, которые мы уже упоминали и признали, не оторваны от православной Церкви или восточного христианства. Они намереваются не только вернуть рыбу обратно в воду, но помочь им осознать, что они, как и все существующие тела, сотворены из этой воды. Как говорил наш мастер дзен: «Мы только снежинка, которая тает в своей естественной стихии в ритме Солнца, в свою суть: воду».

Другой пример из дальневосточной традиции описывает каплю воды. Она – вещество океана, но капля не позволяет себе раствориться в бесконечном из-за страха перестать ощущать себя каплей. Она боится потерять свою индивидуальность, свои границы и свое собственное эго. Растворение является «правильным намерением». Это важно для инициатической сферы и является необходимой перспективой для ритуала, чтобы быть действительно эффективным, а не привести к «пустому выхлопу» эго. Вот еще одна причина исповедовать религию, чьи дог-



маты и законы делают упор на жертву, ритуалы, добродетель, способствуя тем самым готовности испытать благодать освящения и войти в истинную трансценденцию.

И напротив, лжеучителя и организации, к сожалению, являются ничем иным, как удовлетворением современных квазидуховных потребностей. Эти реакции колеблются от культов личности до географической экзотики, от исключительности элитарности до сектантского фанатизма, который часто включает вербовку в свою веру. Они являют ответ на потребность некоторых людей принадлежать к тайному обществу, равно как на необходимость изменить мир. Все эти настроения характерны для тех, кто не может принять, либо вследствие исторического или индивидуального момента свою собственную судьбу – жить в своей религиозной общине, в своей собственной семье, и в своем собственном обществе.

«Молитва в такси» также относится к поддержанию связи с нашим центром и защиты религиозной перспективы даже помимо ритуальных моментов. Таким образом, даже после выхода из церкви или складывания молитвенного коврика остается

чувство пребывания в вере. Мы понимаем веру как проявление Божественной воли, и, следовательно, принятие каждого события так называемой «обыденной» жизни есть мера и метод нашей внутренней трансформации. Это единственная цель человеческой жизни, поэтому мы должны принимать это как необходимое испытание, жертву, которая позволяет «погасить» себя, или, как говорят суфии, «умереть еще до того, как наступит смерть». Мы должны стать словно морская вода, которая испаряется в ритме Солнца и собирается в облака, из которого она сойдет еще раз, дабы удобрить землю и возобновить цикл существования.

Но мы не хотим совершить ту же ошибку, которую совершают те, кто пытаются все объяснить с помощью рационального или психологического анализа, игнорируя, таким образом, более глубокие причины процессов, связанных с сущностью и бытием. Если утверждение «Бог здесь», преобладает в процессе, связанном с сущностью, то нельзя игнорировать, что, замаскировавшись, дьявол находится в процессе, связанном с бытием, но не может быть увиден, потому что люди не замечают его или не верят в него. Сказано, что наибольшая хитрость дьявола в его способности заставить всех поверить, что он не существует или что он является чем-то, чем он не является. Первая мысль (о том, что дьявола не существует) символизирует отношение современных «логичных, взрослых, и продвинутых» людей, находящихся вне «средневековых предрассудков». Вторая идея о дьяволе прельщает нашу ограниченную гордость, идентифицируя зло с нашими оппонентами и его наличием в других вместо попыток искать его в себе.

Также сказано, что наибольшее зло это наше «бытие», перед которым все другие наши недостатки гаснут[1]. Бытие «стоящее

[1] Великий мэтр суфизма, Имам Джунайд аль-Багдади (ум. 298 г.х. / 910 г.) сказал: «Ни от чего я не извлек большей пользы, чем из стихов, которые услышал [в пении девочки-рабыни, среди которых были полустишия]: «Твое существование – грех, с которым ничто иное не сравнится» [см. Ибн Имад (ум. 1089 г.х. / 1679 г.). «Шазарат ад-Дахаб». Бейрут: Дар Ихья

вне» – это или отсутствие принятия, или восстание, подобно Люциферу (Иблису). Люцифер не мог смириться с тем, что Бог мог даровать Свое расположение кому-то иному (Адаму, или человеку). Ввиду этого он и стал вечной причиной своего собственного проклятья[1]. Вместо того, чтобы распознать зло в нас самих, мы отождествляем его с тем, чем мы не являемся, что мы не понимаем, тем, что отличает других от нас. Мы считаем, что мы единственные, кто прав и справедлив, а потому уполномочены над всеми остальными: варварами или неверующими. Мы по-прежнему находимся в неведении относительно того, что дьявол, с которым нужно бороться, и есть именно тот, что сидит внутри нас; наше эго в нашем существовании вне «океана».

Это объясняет то, как агностицизм, атеизм и материализм начала века были связаны с мечтами о человечестве, якобы лучшем, укрепленном так называемым техническим прогрессом. И что, не смотря на то, что все это было далеко от Бога, сегодня им на смену пришли рост псевдо-спиритуализма, распространение сект и «новых религий». Если дьявол внутри нас, мы также привнесем его и в религию. Средневековые строители разбрасывали «монстров» и «гоблинов» по всем закоулкам и трещинам храмов, тем самым, нивелируя их ценность в доме Божием. Сегодня мы воздвигаем соборы злу: с нашими реформами, нашими протестами против догматов и законов Откровения, нашим отпадением от традиционных организаций, или что еще хуже, с нашими диссидентскими сектами против конституционной власти, мы строим дома дьяволу. Так мы посвящаем себя реконструкциям мертвой традиции или чисто внешнему ремонту тех, что еще живы, и хотим скорее воздвигнуть Рай на земле, чем пытаться самим стать лучше. Мы забываем, что истинное Царство не от мира сего, и что для того, чтобы войти в Царство Небесное, мы должны стать, как невинные дети[2].

ат-Турас аль-‘Араби, т. II, стр. 229]. Также приводится у Хатыба аль-Багдади, Ибн Халликана, Ибн Касира и ас-Сафиди в их историях.

[1] Священный Коран, 2:30-34, 38:71-78.

[2] См. Матфея, 18:3. Имам аль-Бухари передает хадис, в котором

Когда мой сын Яхья учился молиться, он странным образом игрался со словами на своем начальном уровне познания арабского языка. Порой он путал арабский с английским, с тем языком, на котором мы с женой могли общаться, понимая друг друга, потому что ни я, ни она не владели родным языком друг друга. Это, видимо, становится сложным, когда речь заходит о понятиях: «я» и «ты», «мое» и «твое». Пословица гласит: «Блажен человек, никогда не говорящий «Я». На самом деле, когда древнейшие арабские мудрецы говорили о себе, они использовали местоимение «*нахну*», или «мы», ибо они считали, что только Аллах, Бог, может сказать «Я». Это было бы так просто и понятно, если бы человек мог только говорить во имя Его, разумеется, не от имени себя, но во имя Бога, во имя Аллаха. Арабское выражение «*бисмиллях*», «во имя Бога», освящает все действия каждого истинного верующего.

Слово «Аллах» означает «Бог» и происходит из сокращения арабского определенного артикля «*аль*», эквивалента английского «*the*» со словом «*илях*», «Бог». Слово «Аллах» передает идею бытия Абсолюта, в смысле «Бога», Божества, единственного Бога. Это не только означает, что есть только один Бог, а не множество богов, но, прежде всего, это означает, что Бог Един, Он – все, что есть; нет ничего и никого вне Его, и нет другого бога, кроме Аллаха. Это последнее утверждение составляет первую часть свидетельства исламской веры: «*Ля илляха илля Ллах*». В сочетании с утверждением, что Мухаммад – Пророк Аллаха (*Мухаммадан расулю Ллах*), эта фраза говорит о том, что каждый человек, провозглашающий это в любой момент своей жизни – мусульманин. Свидетельство является первым из пяти столпов, на которых основывается исламский закон, или Шари’ат. Другие четыре столпа это: молитва (*салят*), пост (*саум*), милостыня (*закят*) и паломничество (*хадж*).

Пророк, мир ему, говорит: «Я смотрел на Рай и видел бедных людей, составляющих большинство его обитателей» [см. «Сахих аль-Бухари», кн. 4, т. 54, хадис № 464).

Возвращаясь к теме о моем сыне Яхье, который унаследовал плохую привычку своего отца – не выговаривать звук «х», – он обнаружил, что слова «Ислам» или «мусульманин» содержат те же согласные, что и слово «*бисмиллях*», и что мусульманин – это человек, который живет бисмиллях, то есть во имя Бога. Действительно, во имя кого еще он мог жить, если нет ничего кроме Него, если нет никого кроме Бога, Который единственно является его Богом, нашим Богом, Богом всех людей? Никто, кроме Него, Который является Своим истинным Я, нашим истинным Я, Я нас всех!

Однажды на берегу моря Яхья сказал мне: «Если есть Аллах, то мы существуем только как Его отражение, как отражения Его Бытия».

Я ответил ему, что слово «отражение» было выбрано удачно, поскольку существует только одно Солнце, но миллионы бликов и огоньков отражаются на море. Так же, как есть только одно море, но оно гонит много волн и пены, которые не могли бы существовать без воды. Если бы он посмотрел на море, он не увидел бы волн и пены, и если бы он сосредоточил внимание на отражения света на воде, он бы не увидел Солнца, несмотря на знание того, что их создает Солнце. «Надо», – добавил я, – «чтобы в формировании волн жизни мы оставались в море и следовали за приливами, чтобы мы принимали нашу судьбу как волю Божью, и чтобы мы подчинялись Его закону, вместо того, чтобы отделяться от океана, уподобляясь мертвой луже, в которой мы бы ничего не делали, кроме того, что просто существовали».

«Тогда», – ответил Яхья, – «было бы лучше сделать ошибку во имя Бога, чем сделать что-то во имя наше собственное».

Я сказал ему, что он никогда не сможет причинить вред, если он действительно будет действовать от имени Бога. Аллах будет вести его, потому что «движение ключей направляется движением руки, и оба направлены движением руки Господа».

«Ты помнишь, Яхья», – продолжил я, – «что сказала нам твоя мать, когда она училась искусству стрельбы из лука у себя на

родине, в Японии? Она рассказала нам, что когда она действительно научилась стрелять, она могла делать это даже с закрытыми, завязанными глазами или в темноте, и ей все равно удавалось попасть в цель. И произнесла она это таким образом, что мы подумали, что она сделала грамматическую ошибку, и что относительно лука предложение звучало: «Это не я стреляла, он делал это».

«Не забывай», – добавил я, – «что имя «Аллах» заканчивается буквой «*х*», и мы можем также обратиться к Аллаху только этим «*х*», местоимением «Ху», сокращением от «Хува», что означает «Он» или «Ему». Это слово выражает дух Его имени в своем звуке и Его вечном дыхании в нас, которое заставляет наше сердце биться, так, как будто мы сами всегда повторяем Его имя».

«Я понимаю», – сказал Яхья, – «что мать хотела сказать, когда она произнесла: «Он сделал это». Она имела в виду, что «Он сделал это», то есть, Он, Бог, или лучше сказать, Хува». И Яхья радостно воскликнул, повторяя и повторяя: «Хува, Ху, Ху, Ху».

Начало и Конец[1]

«Я был скрытым сокровищем», – говорит Бог в Священном Писании, открытом Пророку Мухаммаду, мир ему, – «и Я захотел быть познанным, посему Я сотворил мир»[2]. Таким образом, сама причина сотворения мира есть желание Бога быть познанным человеком, который «умирает, прежде чем умереть»[3]. По словам Пророка, мир ему, чтобы достичь этого состояния, мы должны «поклоняться, молиться Богу, как если бы мы видели Его, потому что, хоть мы и не видели Его, Он видит нас»[4].

Такова суть примордиальной Традиции (*дин аль-кайима*). Это основа чистейшей исламской ортодоксии и единства, выходящего за пределы многочисленных Откровений. Это Истина, которая никогда не была открыта, потому что она отождествляется с самим Богом, Который не является ни еврейским, ни христианским, ни мусульманским.

Признавая провиденциальные различия между традициями, мы должны подчеркнуть их общее сущностное тождество. Это тождество в той истине, что в той или иной степени, остается в сознании на протяжении всего цикла существования человече-

[1] Перевод одноименной статьи и других глав из книги «Islam interiore: la ricerca della verità nella religione Islamica» Milan: Il Saggiatore, 2002.

[2] Шейх Ибн ‘Араби говорит об этой священной традиции (хадис аль-кудси, т.е. Божьей речи, произнесенной устами Пророка, мир ему) во многих пассажах своих «Мекканских откровений» [см. «Футухат аль-Маккийя». Бейрут: Дар Садир, т. II, стр. 112, вопрос № 116 «Что есть вино любви?» («Ма шараб аль-хубб?»)].

[3] Имам ат-Тирмизи передал хадис: «Будь в мире подобно путнику или чужеземцу и находи себя среди обитателей могил». Также Имам Ибн Маджа передал хадис: «Раскайся (тубу) прежде, чем ты умрешь!» Сказание, которое иногда истолковывают как хадис, гласит: «Умри прежде, чем умрешь!»

[4] И Имам аль-Бухари, и Имам Муслим оба включили в свои достоверные (сахих) сборники хадис, в котором Пророк, мир ему, определяя «ихсан», сказал: «Молитесь так, будто вы видите Бога, а если вы не видите Его, сознавайте, что Он видит вас».

ства. Согласно всем общим учениям, в начале цикла есть только одна традиция, которой соответствует единая человеческая форма. В Исламе эта модель называется «*инсан аль-камиль*» (универсальный человек). Постепенный отход от Бога, или «отпадение» человека от этого примордиального состояния сделало необходимыми последующие Откровения (которые в силу их различия в форме и вместе с «падением» как таковым снова скрывают единую Традицию, единую Реальность).

Последующие Откровения служили возобновлению памяти о Божественном происхождении мироздания.

Эти аспекты учения имеют решающее значение для понимания религии вообще и Ислама в частности. Хотя Откровение Корана состоялось в VII веке нашей эры, исламская традиция началась с Адама, мир ему, первочеловека и первого пророка Ислама. Затем традиция продолжилась через Мухаммада, мир ему, Печать пророков, которой завершается цикл Откровений. Таким образом, Ислам объединяет наследие всех предыдущих пророков в синтезе, наделенным своим собственным эсхатологическим смыслом. Он должен стать ковчегом, который сделает возможным переход от этого цикла к следующему. В самом деле, эсхатологический момент явит второе пришествие Христа, мир ему, который грядет не для того, чтобы принести новое Откровение, а потому, что он – печать Святости и Суда, который призван проверить, действительно ли обращены сердца людей к Божественному единству.[1]

Тем не менее, нет причин опасаться, что цикл, предусмотренный (с начала сотворения) всеми теоцентрическими и теократическими священными писаниями истинных традиционных цивилизаций, может завершиться в любой момент исто-

[1] И Имам аль-Бухари, и Имам Муслим передали хадисы, подтверждающие второе пришествие Исуса, мир ему. Шейх Ибн ‘Араби обращается к Исусу (‘Исе) как к «печати святости» (хатм аль-вилайя) [см. «Футухат аль-Маккийя». Бейрут. Дар Садир, т. II, стр. 49, вопрос № 13 «Кто тот единственно достойный быть печатью святых так же, как и Мухаммад, мир ему – Печатью пророков?»].

рии. Также как не существует причин обманываться, веруя в неограниченный линейный прогресс, предполагаемую продолжительную эволюцию человечества.

Работу, проделанную Рене Геноном, следует понимать в соответствии с вышеозначенной эсхатологической перспективой, в связи с окончанием нынешнего периода и подготовкой к следующему. Но действительно ли мы сегодня осознаем тот факт, что с момента его смерти, конец этого цикла стал к нам значительно ближе? Действительно ли мы осознаем, что разложенческие влияния, характеризующие наш текущий цикл, проникли еще глубже, даже в традиционные формы?

На самом деле, это уже не те времена, которые Рене Генон называл «затвердеванием мира», когда еще можно было провести различие между религиозной верой и атеистическим материализмом. В настоящее время «разложения», в котором стали преобладать психические силы и полнейшая потеря любых традиционных связей, даже рационалистических, «доступ вверх» был закрыт большинству людей. Даже «избранники» приведены в заблуждение внешним видом инвертированной, перевернутой духовности, которая есть лишь пародия на истинное и сакральное, как это явствует из растущего рынка новых «религий».

Разумеется, упадок имел место с начала существования мира: он существовал, когда Адам был изгнан из рая, из Эдемского Сада. Но никогда прежде, ни в какой иной части мира, кроме как на Западе, не было такой инверсии ценностей. Адепты секуляризма как лже-духовности, требуют, чтобы институциональные иерархии, смысл человеческой жизни, и метафизические принципы как таковые были независимы от Творца. Они ставят себя над всем в качестве единственных судий на земле – во имя свободы выбора и равенства всех живых существ. При этом они отрицают природу человека как единственного существа, сотворенного по образу и подобию Божию. Многие обстоятельства на Западе создали благодатную почву для ро-

ста бездуховности внутреннего измерения, развития иерархий, утерявших свой образцовый пример для подражания, и рождения людей, не нуждающихся в ритуальной практике. Это произошло потому, что все, что было сакральным или духовным, низвели на психологический и человеческий уровни. Поэтому многие люди больше не верят в действенность благодати. Они верят только в филантропические выражения тех, кто забыл, что «если Бог создал человека (в христианстве), то это было только для того, чтобы человек стал Богом»[1], а не для того, чтобы человеку поклонялись как идолу.

Опять же, типичные современные тенденции к глобализму, общности, единообразию, вызванные заблуждением о том, что человек – просто номер в коллективной массе, становятся очевидными. Более невозможно отличить тех, кто пытается реализовать сходство человека с Божественным, и тех, кто избегает этого и устремляется в духовную головоломку, совершенно земную и прозаическую. Эти несчастные отказываются от помощи других людей, призванных исполнять конкретные сакральные функции, предпочитая бороться за некие «права человека» вместо выполнения Божественного долга.

Сказано, что Восток не понимает Запад, а скорее принимает его, признает его в качестве дополнения к полюсу, который принадлежит только Богу, и, позволяя ему разлагаться десакрализацией, от него исходящей. Тем временем, как Запад понимает Восток в качестве источника опасности для его выживания, и поэтому не принимает его. Эта опасность не связана с различными формами секуляризации, которые соответствуют десакрализации, исходящей с Запада, но скорее с духовностью, которая всегда приходит с Востока – *Ex Oriente Lux*. Запад изначально пытался противостоять этой духовности во время распространения христианства почти две тысячи лет тому назад.

[1] Изначально сказано Афанасием (De inc. 54, 3: PG 25, 192B). Это аспект официальной доктрины церкви [см. Catechism of the Catholic Church, изд. 2-е].

Мы не хотим принудить мир к вере, и мы не стремимся обратить все планетарное человечество в Ислам. Кораническое выражение «*религия перед Аллахом – Ислам*» (*Инна ад-дина индаЛлахи аль-Ислам*)[1] может быть правильно понято с переводом слова «Ислам» как «покорность Богу». Мы хотим, рассмотреть Ислам не только как последний призыв к единственности Бога: «Я свидетельствую, что нет Бога, кроме Аллаха» (*ашхаду ан ля иляха илля Ллах*), – но также как призыв к покорности Его воле и Его законам, которые были даны Единым Богом всем народам мира в разные эпохи посредством учения тех пророков, которых Он послал еще со времен первого человека и первого пророка Ислама – Адама, мир ему.

«*Если бы Бог хотел, он сделал бы вас одним обществом. Однако Он не сделал этого, чтобы испытать вас в том, что было дано вам. Боритесь, следовательно, с добрыми делами, которые возвращаются к Богу, и Он сообщит вам о тех вещах, с которыми вы сейчас находитесь в несогласии*»[2].

Это не попытка еще раз проповедовать учение, которое на протяжении четырнадцати столетий провиденциально распространялось на определенной территории и имеет более чем миллиард верующих. Не будучи распространенным во всем мире, Ислам, тем не менее, является универсальным, ибо Бог создал его послание для всех людей земли. Относительно небольшое количество европейских последователей (в сравнении с количеством мусульман на других континентах) объясняется не только западным незнанием принципов Ислама или противостоянием других западных религиозных организаций. Прежде всего, это связано с духовной сухостью современных западных людей и их враждебностью к восточной духовности и сакральному измерению Божественного Откровения, каждое из которых изначально присутствовало в Откровении. Они также пришли с Востока и были ориентированы на метафизическое

[1] Священный Коран, 3:19.

[2] Священный Коран, 5:48.

исполнение, или воссоединение с Богом, к Которому они возводили свои корни.

Европейцу не привычно произнесение *шахады* (свидетельства исламской веры) другому человеку, если он еще не обрел веру в Бога. Путь духовного утверждения состоит, в первую очередь, из веры (*иман*). Затем, *иншаАллах* (по Божьей воле), человек достигает Ислама (преданности Богу). Путь в конечном итоге приводит к *ихсану* (духовному совершенству). Таким образом, обращение в Ислам не может происходить без предварительного обращения к Богу. Подобно тому, как никто не может сказать «*ля илляха илля аль-Ислам*» («Нет божества, кроме Ислама») вместо «*ля иляха илля Ллах*». Несмотря на то, что некоторые исключительные европейцы говорили о трансцендентном единстве Откровений, также как о единственности Бога, те, кто подступают к Исламу сегодня, должны еще обладать ощущением имманентности Бога и чувствовать Его духовное присутствие в этом мире и в себе.

Церкви сегодня мало принимаются за разговоры о Боге и лишь только ведут проповеди о мире, в то время как в мечетях только и говорят, что о войне. Мусульмане, кажется, предают свое собственное свидетельство веры – «нет Бога, кроме Аллаха», – превратив в кумира свою собственную религию. Ведь это как если сказать, что нет Бога, или истины, кроме как в Исламе. Христианство тоже подчеркивает исключительность гегемонии путем укрепления концепции *extra Ecclesiam nulla salus* («нет спасения вне Церкви»)[1]. Утверждения о том, что европейские корни лежат только в христианской традиции, по-прежнему звучат. Это требование делает христиан «неконвертируемыми», не способными принять другую веру, но не потому, что европейцы слепы в отношении «единства традиций», а потому, что они по-прежнему привязаны к ментальности, которая лежит в основе всяких уклонений от современного католицизма и постоянно подкрепляется современным Западом. «Неконвертиру-

[1] Высказывание, приписываемое Киприану (ум. 258 г.) [см. Catechism of the Catholic Church, № 845-46].

емые» западные люди – те, кто не хочет, или на самом деле не может переориентироваться: не только в сторону подлинного православия, но даже еще меньше в сторону метафизики примордиальной Традиции, которую Бог дал нам еще раз в своем последнем Откровении – Исламе.

С одной стороны, ни отвращение к упадку традиции своего происхождения, ни надежда на возможность следовать инициатическим путем не могут оправдать переход в другую религию, даже если последняя и является последующей в отношении к первой и не влечет вероотступничества. С другой стороны, подлинное принятие веры требует как влечения, так и искренней приверженности доктрине, выраженной новым Откровением.

Может ли новое сильное и новое подтверждение Единства Бога (*таухид*) и реальности *инсан аль-камиль* (универсального человека) вызвать открытие заново православия, ортодоксии, забытой в исторической и богословской превратности такой организации, как Католическая Церковь? Может ли оно вновь оживить возможность истинно метафизического понимания в рамках пути, который в последнее время не был подвержен разного рода влияниям, в связи с необходимостью иерархической зависимости на экзотерическом уровне?

Если слово «универсальный» (в выражении «универсальный человек») ассоциируется с нашим желанием проследовать к Единому, тогда трудности, с которыми сталкиваются католики в понимании возвращения к исходному Принципу, быть может, проистекают из дуалистических тенденций католицизма. Будь они под видом «христологических тайн», слабых интерпретаций «тайны двойственной природы Христа» или в виде мистического подхода «любви друг к другу».

Несмотря на Прометеевы идеи некоторых современных европейцев, желавших постичь тайну, следуя своей силе воли, на самом деле Принцип может быть по-настоящему понят через откровенние того, кто смог «умереть, прежде чем умереть»[1].

[1] Хадис, данный Пророку, мир ему, как: «Умри, прежде чем ум-

Таковы слова Пророка, мир ему, который даже в момент своего умирания удалялся в Медину, дабы сохранить за Меккой ее абсолютность в качестве символа Универсального, Всемирного Храма.

Что касается темы Апокалипсиса, то я хотел бы подчеркнуть, что нет никакой разницы между эсхатологией в соответствии с иудейской, христианской или исламской доктринами. Так же не существует никакого религиозного эволюционизма, ибо во временной последовательности Откровений Бог не определил «первое» евреям, «второе» христианам, а «третье» мусульманам. Есть только одна эсхатологическая судьба, единая для всего человечества, мира и каждого из нас.

Я хотел бы уточнить, тем не менее, тот факт, что в иудаизме не упоминается эсхатологической фигуры Антихриста. Кроме того, традиционная информация христианства как такового представляет второе пришествие Христа в гораздо более неопределенном виде, чем доктрина окончательного Откровения цикла, чем Ислам. Но все-таки, эти прежние формы могут извлечь пользу от обращения к определенным инструментам для понимания эсхатологии, предлагаемой в последовательной цепи Откровений, в частности, в авраамических традициях. Например, христианство может черпать пользу из следующих концептуальных инструментов Ислама: все мусульмане верят в Исуса, мир ему, как в Дух Божий (Рух Аллах) и ждут его Второго Пришествия. Таким образом, христиане могли бы расширить свое понимание Второго Пришествия (с важными последствиями для их понимания Антихриста), коль скоро они бы приняли к сведению концепцию Исуса, мир ему, как Божьего Духа. Они должны признать, что Исус, мир ему, описанный в Исламе, не является производным от его образа в христианстве, как христиане могли бы подумать. Напротив, Ислам учит, что христианство возникло во Христе, подобно тому, как Христос возник от Бога, и подобно тому, как Слово Божье, проявленное

решь» (описание выше).

в Священном Коране, содержит Исуса, мир ему, и описывает его присутствие.

Имея этот исламский концептуальный инструмент в виду, христиане (и те, кто заинтересован во Христе, мир ему), смогут задаться вопросом: «Мог ли этот Дух Божий (как он называется в Исламе) быть провиденциальным в определенный момент и с определенной целью?» И вот, подобный вопрос будет служить плацдармом для такого ответа, как, положим: «Возможными предтечами, нуждающимися в этом кораническом разъяснении, вполне вероятно, стали дегенерация и вырождение *Corpus Christi* как церковного, экклесиастического учреждения, также как гуманизация, очеловечивание духовной фигуры Исуса, мир ему. Ибо это привело к тому, что верующие забыли про его Божественную природу. Это могло бы «ввести в заблуждение даже избранных, если бы это было возможно»[1], согласно Евангелию. – Выражение, обращенное к тому, кто явно не Божественной природы, и кто явится накануне пришествия Христа, мир ему.

Важно провести различие между Христом, мир ему, и христианством именно потому, что сегодня актуальна опасность того, что христиане путают или смешивают защиту *Corpus Christi* с распространением декадентских, упаднических идей Запада, которым они тоже стараются хранить верность. Опасность, конечно, заключается в том, Антихрист может быть спутан с Христом, мир ему. Антихрист, лишенный Божественной природы, выдаст себя за Христа, мир ему. И в противоречие догмату христианского учения о Троице, он объявит себя не просто Богом, но «Богом» христианства.

Антихрист также представит себя в такой форме, что все, кто не остался верным Истине вне зависимости от их религиозной принадлежности, ошибочно примут его за того, кто, по их исконному учению, должен быть их духовным полюсом (*кутб*) *par excellence* в Конце времен. Таким образом, иудеи примут его за Мессию, а христиане и мусульмане примут его как Второе

[1] Матфея XXIV, 24.

Пришествие Христа, мир ему. Мусульмане, которые ожидают еще и пришествия Махди (ведомого по пути Аллаха Имама, который должен предшествовать и подготовить нас ко Второму Пришествию Исуса, мир им обоим) тоже уязвимы перед лицом ошибки – перепутать Антихриста с Махди, а Махди с самим Христом.

Некоторые люди пробовали отождествить Антихриста с различными мрачными фигурами прошлого. Другие пытались отождествить Антихриста с поверженными материалистическими идеологиями. Третьи считают Антихриста пережитком фантазий наших предков. В свете учения Рене Генона, однако, Антихрист представляет собой предвосхищающую пародию и того и другого, что и явится окончательным эсхатологическим воссозданием двух сил (духовной и светской власти), в той же степени, что и мгновенной иллюзией восстановления мира во всем мире, предвестнике Конца.

И вот уж минуло две тысячи лет от Рождества саййидины ‘Исы, Исуса, мир ему. Ожидая его возвращения в Конце времен, важно помнить, что помимо эсхатологии, общей для всех истинных Откровений, также существуют наши личные эсхатологии. В Священном Коране Всевышний говорит: *«Скоро Мы покажем им наши знамения в дальних областях земли и в их собственных душах, пока не проявится им, что это правда»*[1]. Нам, людям, рожденным в западном пространственно-временном континууме, который отмечен Первым Пришествием Исуса Христа, мир ему, обязательно знать, как ожидать «*парусию*», истинное Второе Пришествие. Только это событие окончательно примирит нас с Богом через вновь распахнувшиеся Золотые Врата в Иерусалиме[2]. Это будет истинный экуменизм в наивыс-

[1] Священный Коран, 41:53.

[2] Замурованные в годы Османской империи Золотые Врата, или Баб ар-Рахман находятся в восточной стене иерусалимской мечети Аль-Акса, в восточной стене Харам аш-Шариф, вверх от Гефсиманских садов – открывая путь к Куполу Скалы. Христианская вера предсказывает, что Исус, мир ему, отворит их во время второго пришествия.

шей степени, единственный, способный привести к реальному миру. Этот подлинный мир будет исходить не только от справедливости; его нельзя будет получить ни за какие деньги. Он будет зиждиться на высшей справедливости, которая может исходить только из взаимного признания духовной действительности различных наших конфессий в рамках авраамической традиции, к которой все мы принадлежим. Действительно, объединить искренне верующих людей может смысл «жертвы» в исконном и этимологическом значении слова – *sacrum facere*: сделать каждый момент нашей жизни сакральным при помощи религиозных форм, которые Бог даровал каждому из нас.

В наше время – время особое, которое, похоже, «подрывает» даже религии – мы обязаны вмешаться и узнать, как повернуть во благо этот «кризис», затрагивающий всех нас. Мы имеем в виду «кризис» в этимологическом смысле этого слова, которое есть «суд» или момент истины, содержащийся в откровении об истинной природе вещей. Для нас, людей веры, зло обитает только в обмане, стремящемся заставить нас свернуть в своем поиски в любое другое место, позабыв о Боге. С другой стороны, наша собственная эсхатология не описывает «Конец света вообще», но, по словам Шейха ‘Абд аль-Вахида Яхьи Генона, только «конец этого мира».

Сквозь центр мира[1]

В 1995 году, когда на французском языке была опубликована моя книга «Внутренний Ислам[2]», Бруно Апель в своей статье[3] несколько раз задал вопрос: «Где «верные слуги» Рене Генона? Почему они не пытаются служить? И почему они не хотят ориентироваться на него? Или, что еще хуже, почему они позволяют вводить себя в заблуждение «тем, кто выдают себя за верных интерпретаторов», а на деле выступают в качестве заслонов, экранов, скрывающих и искажающих работу, которую они должны представлять?» С тех пор ничего не менялось. Если что-то и изменялось, то только в худшую сторону. Попытка Бруно Апеля воскресить несколько текстов Рене Генона с тем, чтобы вернуться к индуистским доктринам и учению Рамана Махарши, путем прививки их, по крайней мере, частично к христианской религиозной практике, по всей видимости, просуществовала недолго.

Это отсутствие проницательности точно иллюстрирует мышление, характерное для современного Запада, считающего, что можно выжить, «стоя посреди руин». Но, в конце концов, такое мышление приводит лишь к очередным, собственным руинам вместо того, чтобы действительно пытаться познать себя. Если «Истина защищает себя без посторонней помощи», то различение, необходимое для понимания разницы между Истиной и ее подделками, обретает жизненно важное значение. Есть разница между дьяволом и его личиной, так же, как есть разница между землей (которая, по словам Эволы, является «теллурической, деметрианской, женственной, и хтонической») и

[1] Текст частично взят из «Islam interior» [Milan: Il Saggiatore, 2002] плюс последний комментарий о значении присутствия Ислама в Европе из книги Шейха Яхьи Паллавичини «L'Islam in Europa» [Milan: Il Saggiatore, 2004].

[2] Shaykh ʻAbd al-Wahid Pallavicini. L'Islam intérieur: la spiritualité universelle dans la religion Islamique. Paris: Bartillat, 1995.

[3] Bruno Hapel, «Actions et reactions concordantes. Vers la Tradition», 59:35.

небом, которое Генон описал как нечто среднее между явным и непроявленным[1]. Мы могли бы добавить следующее описание: между ментальным и духовным, между асурами и дэвами, между демонами и ангелами[2], так же, как между символом и символическим, между традиционализмом и Традицией, или, другими словами, между анти-традицией и каждой истинной традицией Откровения. Эти понятия, конечно, относительны, но только по сравнению с Абсолютом. Они не являются «индивидуальными» или «феноменологическими», они реальны. Вкратце, такова разница между физикой и метафизикой. Это вовсе не «метафизика пола»[3], но скорее, Духа.

Целостность, следовательно, не идеологична, потому что идеология рвется, пытаясь расколоть скалу реальности. Целостность, напротив, является духовной, ибо духовная истина ведает, как согнуться, подобно стеблю бамбука, когда подует ветер. Целостность знает истинную природу мира и природу внутренней и внешней сторон человека. Это видно на примере такого поведения, которое обращено к Востоку, благодаря которому мусульманская святая Раби'а аль-'Адавийя сказала: «Я лицемерна до тех пор, пока кормлюсь от этого мира, но живу для другого»[4].

Поэтому неудивительно то, как мусульманин и «ученик» Рене Генона был не в состоянии выйти за пределы космологии, подобно некоторым христианам, хотя и хорошо осведомленным о деятельности Шейха 'Абд аль-Вахида Яхьи Генона, но столкнувшимся с «богословской и экклесиологической невозможностью одновременно оставаться христианами и последователями Генона». На самом деле, богословский акцент христианской

[1] Рене Генон, «ВеликаяТроица» [René Guénon. La grande triade. Paris: Gallimard, 1957].

[2] Генон об асурах и дэвах, «Символизм креста», там же, стр. 111.

[3] Юлиус Эвола, «Метафизика пола» [La metafisica del sesso. Roma: Edizioni Mediterranee, 1996].

[4] См. сообщение Шейха Фаридаддина Аттара о Раби'е аль-'Адавийи в «Muslim Saints and Mystics» [trans. A. J. Arberry. London: Routledge & Kegan Paul, 1983].

Церкви, в том числе Римско-католической Церкви, на том, что она является единственной религией, через которую лежит путь к спасению, действует как барьер на пути признания действий Божественного промысла, провиденции, или примордиальной Традиции – посредством и в рамках других религий. Парадоксальным образом другие христиане принялись отвергать как христианство, так и «универсализм Рене Генона». Они решили стать мусульманами не благодаря истине Ислама или учению Генона о примордиальной Традиции, а потому, что сочли, что у них в их религиозной жизни больше не осталось выбора: ибо Ислам воспринимался ими в качестве единственной традиционной ортодоксальной формы после «богословской инновации IV века н.э.». То есть того самого времени, когда Святой Дух был понят католической Церковью как исходящий не только «от Бога Отца», но и «от Сына» (что известно в христианской теологии как проблема *филиокве*). К этой точке зрения необходимы три комментария. Во-первых, с нашей точки зрения, единственная причина, которая может привести нас к принятию религии, состоит только в том, что мы считаем, что в этой религии – Истина. Это не означает, однако, лишь разновидность интеллектуального подтверждения, к которому нас ведет учение о примордиальной Традиции; это означает, что мы признаем и отвечаем на обращенный к нам призыв Бога посредством данной конкретной религии. Во-вторых, мы должны также признать, что учение о Духе в католической Церкви становилось со временем, мягко говоря, все более и более специфичным. Чуть позже, после VIII Вселенского Собора 869 г. (Четвертый константинопольский собор), католическая Церковь начала учить о единстве человеческой души. С того момента для католической Церкви исчезло различение между духом и душой[1]. Эти факты способствовали формированию плоского взгляда на природу человека и его путь к Богу, что усугубило разрыв между рим-

[1] Собор Э-ля-Шапель (The Council of Aix-la-Chapelle) прошел в IX веке. Это была прелюдия к схизме между католической и православной Церквями.

ским католицизмом с одной стороны, и восточным христианством, иудаизмом, и Исламом – с другой. В-третьих, в конце концов, мы все должны отдавать себе отчет в том, что не содержание нашего сознания и не богословские понятия спасают нас, но Бог, Единый, Который действует в нас, если мы искренне обращаем себя к Нему.

В западно-исламском контексте, кажется, возникли те же трудности, даже без учета швейцарских, американских или итальянских превратностей, будь они связаны с масонством или же с бароном Юлиусом Эволой. Во Франции Мишель Вальсан, которого, к сожалению, уже нет в живых, желая подтвердить это, как-то сказал мне, что ему было трудно довести понимание Ислама до учеников. Он выразил обеспокоенность тем, что как только его не станет, они будут обращаться сугубо к его личности. Даже среди тех, кто называет себя «учениками» Рене Генона, есть такие, которые посчитали, что они должны дистанцироваться от его ортодоксального учения в пользу синкретизма с другими религиями или посторонними организациями. Тем не менее, ясно, что человек не сможет вернуть «утерянный мир» только через тексты и документы. Должна иметь место прямая линия передачи духовного влияния посредством инициатической цепи, состоящей из непрерывной последовательности наставников и организаций, корнями восходящих к пророческому Откровению.

Рене Генон тщетно пытался бороться с ошибками и отговорками, которые ввели в заблуждение поколения его мнимых, предполагаемых последователей, которые ошибочно считали, что они имели в виду его учение или его т.н. «последователей». В свете касающихся их событий мы утверждаем, что эти ошибки являются единственно результатом отклонившихся от его учения идей, восходящим к тому периоду.

Генон всегда прямо заявлял, что у него никогда не было учеников, т.к. не считал себя духовным наставником наподобие гуру. Вместо этого он выступал в качестве пандита, ученого

мужа – того, кто просто передавал учение людям, не выступая в качестве духовного наставника. Сам он был связан с египетской ветвью исламского братства Шазилийя.

Вопреки тому, что Бруно Апель предпочел бы для западных людей (он думал, что они должны «стать настоящими хранителями своей традиции»), исламская традиция учит, что когда Солнце взойдет на Западе, только люди Запада останутся верны Истине. Будет сформирована община из сорока человек для охраны традиции, а именно – для сбережения примордиальной Традиции, которую нам описал Рене Генон. Не исключено, что это сообщество могло начать формироваться ровно сорок лет спустя с того дня, как он покинул нас.

Помимо Генона также большое влияние на это зарождающееся сообщество оказал Шейх Ахмад ибн Идрис. В отличие от других духовных мастеров той эпохи Шейх Ахмад ибн Идрис не был основателем тариката в строгом смысле этого слова; он был интерпретатором сути суфизма, известного как Путь Мухаммада (*ат-тарика аль-мухаммадийя*). Итог жизни Шейха Ахмада ибн Идриса (1760-1837) выражен в терпеливой приверженности этому пути праведности, кратчайшем пути к Богу. Он, разумеется, через своих духовных наставников был связан с *сулуками* (путями), в частности, с Шазилией. Но признается он, в первую очередь, как человек, который передал благословение инициатической цепи Хадрийя, названной в честь Хизра, мир ему, этого таинственного пророка, с которым святые люди порою сталкиваются на своем духовном пути.

Шейх Ахмад ибн Идрис сказал: «Мы не испытываем никакой гордости за существо, каким бы оно ни было, мы не возлагаем никакой надежды на что бы то ни было. Мы – рабы Бога, шествующие к Богу, не боящиеся ничего, кроме Бога, не надеющиеся ни на что, кроме Бога, не цепляющиеся ни за что, кроме Бога, не возлагающие свое доверие ни на что, кроме Бога. Тот, кто цепляется только за Бога, ведом к прямому пути, и тот, кто обращает свою веру к Богу, вознагражден, как сказано в утверждении нашего Пророка и наставника Мухаммада, Посланника

Аллаха, мир ему: «То, чего боится человек, властно над ним, но если человек ничего не боится, кроме Бога, ничто кроме Бога не будет властно над ним». И также Пророк, мир ему, сказал: «Человек зависим от того, что приводит его к тому, к чему он стремится, но если человек не стремится ни к чему, кроме Бога, Бог не приведет его ни к чему другому [кроме Себя]»[1].

Учение Шейха Ахмада ибн Идриса призывает к сакрализации всех аспектов жизни, любого момента, даже лежащего вне ритуалов. В соответствии с вечной молитвой исихастского памятования о Боге мы должны быть сосредоточены на сакральном «каждым взглядом и каждым вздохом». Таким образом, когда мы прекращаем молитву и сворачиваем молитвенный коврик, не происходит возврата к индивидуалистическому взгляду на вещи. Такая постоянная осознанность, память, сохраняет каждое действие и каждую мысль обыденной жизни в молитвенном устремлении, даже не направляясь в сторону Мекки ни ритуально, ни буквально, но онтологически.

Жизнь Шейха была настолько простой и прямой, что мы знаем очень мало о ее деталях. Он свидетельствовал с большой духовной искренностью в служении Богу. О величии этого «Энигматического Святого» свидетельствует глубокий и прочный след, который он оставил в сознании своих последователей и их последующих поколениях. Его духовное влияние сияет на четыре кардинальные точки исламского мира. Западным людям может показаться удивительным, что такой религии, как Ислам, не имеющей ни клира, ни монашества, тем не менее, требуется строгая форма передачи, когда дело касается внутренних, или эзотерических аспектов. Данная передача осуществляется через четкую иерархию и создание инициатических организаций: исламских братств, или тарикатов («путей»).

Наиболее важными элементами здесь являются следующие: получить благословение или духовное влияние (*барака*), кото-

[1] См. R. S. O'Fahey, «The Enigmatic Saint: Ahmad ibn Idris and the Idrisi Tradition». Chicago: Northwestern University Press, 1990, pp. 79-80.

рые восходят к основателю братства; следовать его методу и иметь правильное намерение, участвуя в ритуалах. Обладание правильным намерением является естественным состоянием каждого религиозного человека, но довольно сложным для тех, кто подходит к этой практике без истинной теоцентрической перспективы, согласно которой только мастер, который лично знает соискателя, может направить и, в конце концов, пробудить его. Более того, наставник, братство, и практика его метода являются лишь инструментами для духовного достижения и выражением истинного призвания. Призвание, таким образом, проявляет себя в правильном намерении преодолеть собственную индивидуальность. Это, безусловно, достигается не путем удовлетворения самих себя принадлежностью к элитарной группе, чисто внешним поиском тайной организации, либо поиском мастера, перед которым человек желал бы благоговеть, словно перед духовным полюсом текущего времени. Вместо помощи преданным в преодолении их индивидуальности такой мастер воздвигается в центр культа личности.

Мы должны преодолеть себя, дабы устранить атавистические расколы и раздвоения, делающие нас наблюдателями наших собственных опытов. До тех пор, пока мы остаемся зрителями, наблюдателями, это почти то же самое, как если бы мы провели определенные ритуалы, чтобы увидеть, какой эффект они оказали на нас, а не ради самого эффекта. Эффект не может произойти до тех пор, пока мы не восстановим свою идентичность с нашим бытием и его целостностью, или до тех пор, пока мы остаемся отстраненными наблюдателями нашей вовлеченности в ритуальную деятельность. Конечно, самого по себе ритуала не достаточно, без активного участвующего знания символов и без верного намерения принять участие в священнодействии. Если знание без практики стерильно, то практика без знания – тоже.

«Традиционный путь есть искренность», – писал Шейх ат-Тадили (ум. 1229-1230 гг.). Другими словами, истинный эзотеризм должен включать не только [1] инициатическую цепь,

которая передает духовное влияние через непрерывную последовательность наставников, [2] духовную общину, на которую можно положиться во всех случаях жизни, и, самое главное, [3] метод инвокации, вызова, пробуждения Имени Божьего (*зикр*), но должен также [4] требовать от верующих глубокого и совершенно искреннего намерения, последовательно сопровождающегося ортодоксальной верой и ортодоксальной практикой.

Иные из препятствий, которые мы должны преодолеть во время нашего путешествия по тропам духовной реализации, не являются реальными трудностями, но скорее мнимыми, воображаемыми проблемами. Их происхождение имеет эмоциональную природу, общую для западной ментальности. Литература, которую мы зовем «романтической», предназначенная восточными авторами для западных читателей, описывает эти эмоции.

Классический пример такого «комплекса» (отвратительный психоаналитический термин, который, тем не менее, обозначает эффективное торможение) – считать себя недостойным такого предприятия. Эти мысли коренятся в неведении о своей онтологической природе: на самом деле, каждый человек может достичь духовного просветления, и его или ее жизнь – единственное испытание, которое необходимо пройти для достижения цели. Мы относим причину настоящего «комплекса» к урону душе человека, нанесенному психоанализом. Поскольку психоанализ сегодня игнорирует Божественное Бытие и не берет в расчет существование дьявола, человек забывает о милости Божьей, «который делает девяносто девять шагов навстречу тому, кто делает один шаг на встречу к Нему». Но так же, по факту, мы не несем ответственности за дурные наущения, приходящие к нам, но только за то, что слушаемся их.

Однажды Имама Хусейна ибн Мансура аль-Халладжа (857-922) спросили, что он думает об эзотерическом учении (*мазхаб аль-батын*). «О чем ты хочешь, чтобы я ответил: о ложной или истинной эзотерике (*батын аль-батыля ау батын аль-хакк*)? Что касается истинной эзотерики, ее экзотерическим аспектом

является Шари’ат (исламский закон), и каждый, кто действительно следует экзотерическому аспекту Шари’ата, откроет и его экзотерической аспект, который есть не что иное как знание Бога (*ма’арифат би Ллях*). Что касается ложной эзотерики, ее эзотерический и экзотерический аспекты одинаково ужасны и отвратительны. Поэтому не участвуйте в ней»[1].

Каждая заявка на внутренний аспект, отделенный от этого источника жизни (который есть знание Аллаха, открытое следованием истинному эзотеризму и экзотеризму), действительно представляет собой погружение в инертные, косные воды психического мира. Эти углы и лабиринты души, хотя и не видные напрямую, не избегают господства формы. Психическое, по сути, по-прежнему принадлежит «внешнему», тогда как только духовное может по праву именоваться «внутренним».

Истинная духовность – работа духа в нас. Если изъясняться в богословских терминах, это значит, ожидание благодати. Это легко понять с метафизической точки зрения, т.к. никакие действия в «нижних» мирах (как, например, в формальном мире, который мы непосредственно осознаем) не могут повлиять на сверхформальные состояния «высших» миров. Однако в то же время духовный путь противоположен квиетизму. Мы должны приуготовляться к благодати с помощью тех средств, которые Бог поместил подле нас. И эти средства являются первым проявлением Божественной благодати. Также существуют определенные тенденции, которые приводят верующих не мусульман к практике исламских инициатических ритуалов. Иногда такие практикующие предвосхищают свое обращение в Ислам – религию, которая по-прежнему в значительной степени им неизвестна и, конечно, почти ими не соблюдаема. Те, кто восприняли эту нестандартную практику, унаследовали ее от непонимания учения Шейха аль-‘Аляви. Шейх аль-‘Аляви, как говорят, принес суфизм на Запад, и сам Генон посылал к

[1] См. Ибн ас-Са’и, «*Китаб Ахбар аль-Халладж*» [перевод Луи Массиньона и Пауля Крауса, стр. 19 арабского текста или стр. 61 – французского].

нему некоторых своих корреспондентов, дабы те у него учились. И все же некоторые авторы продолжают утверждать, что Шейх – «мусульманский святой XX века» – пришел «для всех», не только для мусульман. Другая идея, распространившаяся в традиционалистских кругах, утверждает, что христиане, самим фактом своего положения, являются виртуальными посвященными, а посему могли обращаться к мастеру, «независимо от религии последнего».

Эти отвратительные тенденции стимулировали появление на Западе организаций, которые явились не более чем пародией на традиционные тарикаты. Кроме прочего они породили целый рой нынешних псевдо-учителей, не требующих строгого соблюдения религиозных законов традиций, к которым принадлежат люди. Следовательно, такие учителя не могут перейти к действенному влиянию или действительному духовному наставлению, ведущему к возможному просветлению духа. Их руководство подобно воображаемому плоду дерева, корни которого обрезаны.

Соответствующая критика мистификации сакрального не является оправданием тех, кто не хочет вписываться в традиционные структуры. Мы знаем, что ошибки и коррупция существуют вне этих учреждений, так же как внутри их. Тем не менее, существуют не только плохие мастера – существуют и плохие ученики. Принципы не следует путать с организациями, также как ритуалы не следует путать с людьми, отправляющими их.

В этом и заключается трудность: привлечение к внутреннему аспекту было связано главным образом с потерей западными людьми ощущения имманентности Бога, в частности, потерей ощущения присутствия Бога в мире и внутри себя. В связи с этим для многих людей на Западе Бог стал всего лишь концепцией. Слова Шейха ‘Абд аль-Вахида Яхьи Генона лучше всего передают эту связь: «Когда подлинные представители традиции достигают точки, где их мышление не особо отличается от оно-

го у своих оппонентов, вы можете задаться вопросом, сколько осталось этой традиции жить в таком ее состоянии»[1].

Тем не менее, необходимо побыть в качестве свидетеля, иногда оставляя лишь сообщения «в эфире», которые будет собраны общиной мужчин и женщин в последующие годы.

Все более заметное присутствие мусульман на Западе, в том числе европейского происхождения, приобретает особое значение, быть может, именно в смысле пророческого речения: «Ислам появился как чужак, как чужак он и завершится»[2], – можно интерпретировать как одно из знамений Конца времен, или, как сказано в традиционных писаниях: «Солнце зайдет на Востоке и взойдет на Западе»[3]. При этом мы не хотим разглагольствовать или уповать, как делают другие, на массовое обращение западных людей в Ислам. Так же, как не хотим исключить наличие на Западе благоориентированных людей иных религиозных конфессий. Мы только хотим признать важность определенных духовных влияний, и то, с чем западные мусульмане могут столкнуться, неся свидетельство о своей переориентации в традиции. Важно отметить, что в этом процессе балансировки исламского мира с современным Западом, европейское исламское сообщество призвано сыграть роль не только моста между Востоком и Западом, но также стать моделью целостности и религиозной универсальности, которая действительно существовала[4]!

[1] Рене Генон, «Инициация и духовная реализация» [см. Guénon, Initiation et Realisation Spirituelle, там же].

[2] Буквально «*бада'а аль-ислам гарибан ва сая'удука ма бада'а гарибан*» [см. «*Сахих*» Имама Муслима, «*Китаб аль-Иман*», передача от Абу Хурайры].

[3] Как сказано в хадисе: «*Каля Расулюллах: «Ля такуму ас-са'ах хатта татлю'а аш-шамсу мин магрибиха*». – Передано от Абу Хурайры, что Посланник Аллаха, мир ему, сказал: «Последний час не наступит до тех пор, пока Солнце не взойдёт на Западе» [«*Сахих*» Имама аль-Бухари, «*Китаб ат-Тафсир аль-Араф*», раздел «*Ля янфа'у нафсан имануха*», т. IV, стр. 1697, №№ 4359-60].

[4] Шейх Яхья Паллавичини, «Восток и Запад». «Ислам в Европе. Размышления итальянского имама». Милан: Il Saggiatore, 2004, стр. 140.

Приложение

Пятничная проповедь[1]

Я свидетельствую, что нет Бога, кроме Аллаха, и что Мухаммад, да благословит его Аллах и приветствует – Его Посланник.

Хвала Аллаху, хвала Аллаху, хвала Аллаху, Создателю и Хранителю миров! Мир и благодать господину нашему и наставнику, нашему возлюбленному и радости наших очей. Сайийидина Мухаммад – Посланник Аллаха, да благословит Господь его, его семейство и сподвижников и да приветствует его.

Дорогие братья и сестры! В Суре аль-Ан'ам («Скот), шестой главе Священного Корана, в аятах с 161-го по 165-й Всемогущий Господь обращается к Пророку Мухаммаду, мир и Божье благословение ему, со словами:

«Скажи: «Воистину, мой Господь наставил меня на прямой путь, на правильную религию, веру Ибрахима (Авраама), ханифа. Ведь он не был из числа многобожников». Скажи: «Воистину, мой намаз и мое жертвоприношение (или поклонение), моя жизнь и моя смерть посвящены Аллаху, Господу миров. Нет у Него сотоварищей. Это мне велено, и я – первый из мусульман». Скажи: «Неужели я стану искать другого господа помимо Аллаха, в то время как Он является Господом всякой вещи?». Каждая душа отвечает только за те грехи, которые совершает. Ни одна душа не понесет чужого бремени. Затем вам предстоит вернуться к вашему Господу, и Он поведает вам о том, в чем вы расходились во мнениях. Он – Тот, Кто сделал вас преемниками на земле и возвысил одних из вас над другими по степеням, чтобы испытать вас тем, что Он даровал вам.

[1] Пятничная проповедь (хутба салят аль-джуму'а), прозвучавшая в мечети «Аль-Вахид», Милан, Италия 20 ша'абана 1429 г.х. / 22 августа 2008 г. Проповедь дал Имам 'Абдульхакк Исма'ил Гидердони, директор I.I.A.S. (Islamic Institute of Advance Studies).

Воистину, твой Господь скор в наказании. Воистину, Он – Прощающий, Милосердный» (Священный Коран, 6:161-165)

Дорогие братья и сестры! Эти строфы Священного Корана – одни из нескольких пассажей, в которых Бог наказывает Пророку, мир ему, читать *ду'а*, или мольбу, инвокацию с использованием тех слов, которые Он Сам ему открывает. Господь ожидает от своего слуги, Пророка, мир ему, поклонения и молитвы в полном подчинении Единственному Богу, у Которого нет сотоварищей. И нет лучшего способа, чтобы поклониться Богу, чем поклоняться Ему теми же словами, которые Он решил раскрыть. Эти инвокации, обнаруженные в Священном Коране, имеют особое значение в духовной жизни верующих, следующих за примером (*сунна*) Пророка, мир ему.

Сказанное верно также и для Суры аль-Ихляс (которую символически приравнивают к одной трети всего Корана), также как верно это в отношении двух заключительных сур, известных как «Защитные Строфы». Эти провиденциальные инвокации не просто слова молитвы, предопределенные Богом. Кроме прочего, они содержат учение о духовной и метафизической природе Бога. Ибо Бог – Один, Кто распределяет знание реальности, и Пророк никогда не перестает вопрошать: «О, мой Господь, умножь мои знания!»

Инвокации, прочитанные нами только что, завершают суру под названием «Скот» (Сура аль-Ан'ам). Они учат нас «руководству», согласно которому Бог с помощью Божественного ниспослания Священного Корана даровал Пророку Мухаммаду, мир ему, откровения Ислама. Они начинаются со слов:

«*Скажи: «Воистину, мой Господь наставил меня на прямой путь, на правильную религию, веру Ибрахима (Авраама), ханифа. Ведь он не был из числа многобожников»* (Священный Коран 6:161)

В этом аяте Всевышний применяет пять выражений, каждое из которых относится к разным уровням бытия: от метафизического до последующих этапов священной истории. Ислам сам

себя определяет как достоверный путь, метафизическую ось мира, пересечение и соединение множественных состояний бытия. Этот путь позволяет получить доступ к сверхформальным высказываниям, имеющим интеллектуальную и ангелическую природу.

Ислам возобновляет осевую, незыблемую религию, которая была открыта всем пророкам, начиная с самого Адама, мир ему, коль скоро он покаялся, и Бог заключил с ним завет. Ислам связан с провиденциальной адаптацией незыблемой религии, каковой она была дана еще саййидине Ибрахиму (Аврааму), мир ему. Это когда Таухид, утверждение Единобожия, заставило все иные символы Божественных атрибутов исчезнуть, подобно порушенным идолам.

Саййидина Ибрахим, мир ему, был первым «*миллах*», или «праотцом», а его потомки стали столь же многочисленны, сколь много звезд на небе. Среди его потомков – *хунафа*, т.е. подлинно верующих – на протяжении столетий сохранялась метафизическая «прозрачность» исходного послания. Они ожидали последнего дополнения, которым и является Ислам, чье метафизическое послание сконцентрировано в шахаде. Это провозглашение веры настаивает на Таухиде, отрицая придание Богу каких бы то ни было сотоварищей: «*Ля иляха илля Ллаху Вахдаху ля шарикя Лах*», «Нет бога, кроме Аллаха Единого и нет у Него сотоварищей».

Подобно саййидине Ибрахиму и следуя его примеру, Пророк Мухаммад, мир им обоим, отказался принять «любую вещь, которую можно было ассоциировать с Богом (*ширк*)». В подтверждение этого он разбил идолы по возвращению в Мекку. Тем не менее, он также простер руку в защиту святой иконы саййидатины[1] Марьям (Марии)[2]. Все эти шаги являются провиденциальной адаптацией Божественного послания, которое

---

[1] Саййидатина – букв. «наша госпожа» – прим. редактора.

[2] См. Аль-Азраки. «Ахбар Макка ва ма джа’а фиха мин аль-Асар», стр. 61. Также см. «Сират Расуль» Ибн Исхака [пер. А. Гийома, 7-е изд. Оксфорд: Oxford University Press, 1982. Стр. 552, 774].

было низведено для противодействия инволюционирующему времени. Благодать во благодати, пять раз свыше. *Нур ‘аля нур*, «свет от света» – исходящее от великого Своей обильной любовью к человечеству Бога.

Крайне важно понимать, что верный метафизический путь и примордиальную Традицию, которая конституирует его официально явленное выражение, не следует искать ни в гипотетической сущности, ни даже в еще более гипотетической «квинтэссенции», якобы стоящей где-то повыше религий Откровения. Не существует никакого «трансцендентного единства» религий, которое можно было бы вычесть или абстрагировать от формы. Не существует никакой «вечной мудрости», или «вечной софии» (*sophia perennis*), независимой от посланий пророков, мир им, которую достаточно было бы изучить в эти т.н. «постпророческие» времена, дабы унаследовать знание.

Напротив, метафизическая истина «обрамлена» или даже «воплощена» в недрах религий Откровения. Религии символически воплощены пять раз согласно учению этого аята. Истина не есть знание, которое человек может вывести из религиозных текстов. Ибо тогда текст будет сведен к бездыханному трупу. Истина есть самое жизнь религиозных форм. Без формы ничего не может быть понято. Мы не можем оставить времена пророков, мир им, потому что это и есть сама сущность времени. Мы никогда не должны забывать, что ждем возвращения пророка саййидина ‘Исы (Исуса), мир ему.

Это также было истинным смыслом послания нашего учителя, Шейха ‘Абд аль-Вахида Яхьи. К сожалению, его послание снова и снова предавалось теми, кто считал, что дух может быть понят без послания. Так же, как он был предан теми, кто забыл, что послание убивает, если в него не вдохнул жизнь дух. Да поможет нам Всевышний остаться *хунафа*, истинными верующими, сохраняющими чистоту Ислама таким, каким он был открыт Пророку, мир ему, и передан через *силсилу* (цепь переда-

чи) наших наставников вплоть до текущего руководства Шейха ‘Абд аль-Вахида и Шейха Яхьи Паллавичини.

Вслед за первой инвокацией в заключение главы «Скот» (Суры аль-Ан’ам), Бог изъясняет Ислам Своему Пророку, мир ему, посредством оглашения шахады и крушения идолов:

«Скажи: «Воистину, моя молитва и мое жертвоприношение (или поклонение), моя жизнь и моя смерть посвящены Аллаху, Господу миров. Нет у Него сотоварищей. Это мне велено, и я – первый из мусульман» (Священный Коран, 6:162-163).

Эти строфы направляют нас к пониманию того, что быть действительно обращенными к Богу – значит делать все для Единого Бога, при этом не связывая ничего с Богом. Во время молитвы и выполнения обрядов каждое действие должно обрести смысл ритуала, посвященного исключительно Богу. Жизнь в целом и сама смерть (как конечное воссоединение человеческого действия и Божьей воли) – обе должны принадлежать Господу. Поэтому мы приносим реальную жертву, чтобы предложить то, что делаем для Господа.

Действия должны совершаться не во имя нас самих, но ради Имени Бога, или, точнее, «с», «от» и «во» Имя Бога. Действия не имеют ценности сами по себе, ибо, как следует из хадиса[1], они всего лишь намерения, даже если намерения без действия не являются действиями, т.к. это лишь только намерения. А намерение есть воля идти навстречу Богу и понять знание, данное Им.

«Скажи: «Неужели я стану искать другого господа помимо Аллаха, в то время как Он является Господом всякой вещи?» (Священный Коран, 6:164).

Это напоминает нам об отказе от поверхностных дихотомий: сакральный мир против секулярного мира, мир Модерна против мира Традиции, община против индивидуума. Только секулярная точка зрения, позиция Модерна, точка зрения индивидуума

[1] Пророк, мир ему, сказал: «Действия – по намерениям их» (см. «Сахих» Имама Муслима и «Сахих» Имама аль-Бухари).

громоздит такое колоссальное количество ошибок, когда дело касается перспективы познаний о реальности.

Данные ошибки сводятся к убеждению, что это мы настоящие авторы, акторы и выгодоприобретатели всех наших действий, включая действия по отправления ритуалов, которые мы выполняем. Но это *ширк*, самая мягкая из форм придания Богу сотоварищей. «Эго» является худшим из идолов, как о том напоминает нам Господь в следующих строках:

«Каждая душа (нафс) отвечает только за те грехи, которые совершает. Ни одна душа не понесет чужого бремени» (Священный Коран, 6:164).

Или, точнее, повторяя слова одного из последних аятов Суры аль-Бакара, главы «Корова»:

«Каждой душе – то, что она приобрела: награда за добро и наказание за зло» (Священный Коран, 2:286).

«Скажи им, о, Мухаммад: «Поистине, мои молитвы, благочестие, повиновение и поклонение Аллаху при моей жизни и добрые дела, с которыми я предстану перед Аллахом после смерти, – все это направлено к Аллаху – Создателю всего сущего. Поистине, Он – Тот, кто заслуживает поклонения и повиновения Ему!» (Священный Коран, 6:162).

Но мы должны понять, что жертва, в прямом этимологическом смысле этого слова, означает «превращать в священное», предлагая нечто Богу. Жертва делает Бога корнем и целью нашей жизни; и это не пассивный процесс. Он неотделим от чувства ответственности. Эта обязанность вытекает из того факта, что мы будем спрошены о наших поступках и преданы суду о том, действительно ли мы искали Бога, делая то, что мы делали: *«Ни одна душа не понесет чужого бремени»*. Мы несем ответственность, ибо должны ответить на вопрос об истинных намерениях наших действий в Судный День. Бог предупреждает нас: «Ваше возвращение будет к Господу, и Он будет сообщать вам о том, в чем вы преступили волю Его». Да поможет нам Господь выполнять все ритуалы, общинные, семейные и

профессиональные действия в нашей жизни в поиске Божьего Лика, которое пребывает в Единстве.

Это единственный способ, вооружившись которым каждый из нас станет достойным наместником, или *халифом* Бога на Земле (*халяиф аль-ард*) (Священный Коран, 6:165). Как халифы этимологически мы будем «последователями-представителями» Бога, а не *мухталифун*, т.е. отступниками (Священный Коран, 6:164), которые следят только за своим «эго». Отсюда, следуя Богу, мы объединяемся в Нем, вместо того, чтобы следовать нашим индивидуальным импульсам и впоследствии распылиться на множество возможностей.

Дорогие братья и сестры! Наша благословенная община несет ответственность за свидетельствование веры и знания в дольнем мире, которому Бог даровал эти качества. Наше свидетельство – это шахада и метафизические принципы примордиальной Традиции. Эти принципы были предусмотрительно адаптированы как эзотерическими, так и экзотерическими исламскими формами. А затем нашли отражение во всех сферах жизни посредством всех средств, которые Бог дал в наше распоряжение применительно к различным условиям и обстоятельствам. Наша ответственность имеет смысл, только если мы понимаем инициатический смысл этого слова, значение в смысле духовной реализации (*тахкык*) – что это Бог, свидетельствующий через нас, когда мы произносим шахаду. Это особая ответственность, которую Бог доверил нам. Такова ответственность, которую невозможно нести своими силами, но которая поднимает нас вверх, если мы вверяем себя в руки Господа. Ибо если слуга делает один шаг на пути к Богу, Бог делает девяносто девять шагов навстречу слуге.

Господь говорит в одном из аятов Священного Корана:

«Он – Тот, Кто сделал вас преемниками на земле и возвысил одних из вас над другими по степеням, чтобы испытать вас тем, что Он даровал вам» (Священный Коран, 6:165).

Эти более высокие степени относятся к инициатической иерархии *ихсана* (осознанного поклонения). Пророк, мир ему,

описал *ихсан* как поклонение Богу «будто бы мы видим Бога; но если мы не видим Его, Он видит нас». Да вознесет нас Господь по этим степеням (*дараджат*) и приблизит к Нему, дабы удостоились мы этого дара, который унаследовали. И это – мусульманская *барака* (благодать), переданная Шейху Ахмаду ибн Идрису аль-Фаси через саййидину Хизра, вечно живого «зеленого» пророка, которого повстречал саййидина Муса (Моисей)[1], мир им всем, а затем – наставники Пути вплоть до шейха ‘Абдуррашида аль-Линки, нашего горячо любимого мастера Шейха ‘Абд аль-Вахида Паллавичини и Шейха Яхьи.

Да поможет нам Господь сохранить память об Имени Его, чей ослепительный свет окутал нас вчера вечером. Да поможет нам Господь сохранить память о нашем учителе, Шейхе ‘Абд аль-Вахиде Яхье Рене Геноне, за живое и прожитое понимание метафизического учения. Да поддержит Господь нашу благословенную общину и каждого из ее членов перед лицом постоянных трудностей, наделив нас этим святым *сабром* (терпением), кое так нужно верующим в эти времена.

Этому нас учит Сура аль-‘Аср («Предвечернее время»), которую наши младшие братья и сестры узнали недавно. Такое терпение необходимо для реализации цели инициатической иерархии: главная цель – исполнить волю Божию, и, в частности, проверить тех, кого Он наделил даром близости, проверяя их именно через этот дар. Наиболее проверенными являются пророки, затем святые, затем инициированные в соответствии с уровнем, на который Господь поместил их. Затем следуют все остальные верующие в соответствии со степенью их веры. Эта проверка является мерой познания, которое мы должны принять от мира: знания, углубляющего наше понимание смысла шахады, свидетельствуя о том, что нет бога, кроме Аллаха и что Мухаммад является Его Пророком. *Ля иляха илля Ллах, Мухаммадун Расулю Ллах*. Таким образом, мы можем достичь цели в этой жизни прежде, чем в потустороннем – *фи ад-дуния кабля*

[1] Священный Коран, 18:65-82.

аль-ахырат. Как сказано в нашем Вирде[1]: мы должны жить по-настоящему «в каждом взгляде и в каждом вдохе, каждым содержа в себе знание о Боге».

Среди трудностей, с которыми мы сталкиваемся, есть не только растущее в последнее время непонимание и враждебность людей по отношению к Истине, что заставляет нас искать пути адаптации нашего свидетельствования в эсхатологических обстоятельствах. Сверх того мы должны готовиться к трудностям, представленными отступничеством и искажениями, которые были обнаружены нами во время многочисленных поездок и визитов, которые Бог поручил нам, почтив наше свидетельствование (*аль-баляг*) и проверяя нас (*аль-баля'*).

Мы должны возблагодарить Бога за Его помощь в сбережении того, что делает нас истинным тарикатом: экзотерической и эзотерической доктринальной ортодоксии (сохраненной благодаря нашей приверженности метафизическому посланию о примордиальной Традиции в ее исламской адаптации). А также экзотерической и эзотерической ортопраксии (сохраненной через непрерывную передачу бараки по известной *силсиле*, которая восходит к Пророку, мир ему). А также интеграции в сообщество братьев с одновременным ожиданием эсхатологического сближения религий в конце времен. И, наконец, мы должны возблагодарить Бога за предоставленную нам возможность исполнять Его волю и искать Его.

Существует соответствие между этими пятью элементами и пятью столпов Ислама: доктринальная ортодоксия связана с пониманием шахады; ортопраксия и непрерывная передача, связанные с молитвой в сторону Кыблы, которая связывает нас с Центром; сообщество связано с закятом (социальным налогом), очищающим нас; открытость по отношению к эсхатологическому сближению религий вызывает значение хаджа как ожидания пришествия Судного Дня. Наконец, стремление к Богу

[1] Вирд – буквально «источник», особая церемониальная литания, которая составляет основу практики того или иного суфийского братства. В данном случае имеется в виду Вирд тариката Идрисийя.

относится к сияму, т.е. к посту во время Рамадана. Бог говорит в хадисе-кудси: «Все, что делает сын Адама, принадлежит ему, кроме поста. Ибо пост – для Меня; и [только] Я вознаграждаю за него»[1]. Увы, кажется, совершенно ясно, что многим из тарикатам сегодня, как на Западе, так и на Востоке, не достает одного или нескольких из этих пяти элементов, в частности, понимания эсхатологического ожидания саййидины ‘Исы (Исуса), мир ему, и желания познать Единственного Бога.

Бог ожидает от нас, чтобы мы несли это особое бремя. Вот наша цель, из которой следуют все наши действия, потому что послание примордиальной Традиции проявится сквозь Христа, мир ему, в последний раз в конце настоящего цикла времени. Если мы спрашиваем: «Почему мы?» – то мы должны понять, что апостолы (*хаварийюн*) задали тот же вопрос, когда их выбрал саййидина ‘Иса, мир ему. Это Божья благодать – Бога, Который способен зреть нутро сердец.

Да поможет нам Всевышний быть достойными такой благодати во время поста в месяц Рамадан, который начнется через несколько дней, *иншаАллах* (по Божьей воле).

Да поможет Он нам быть достойными благодати, что возобновляет наше желание искать только Лик Его, что пребывает вечно в то время, как все остальное мимолетно и быстро исчезает.

Амин. Да будет так!

Перевод с английского Ваана Минасяна

---

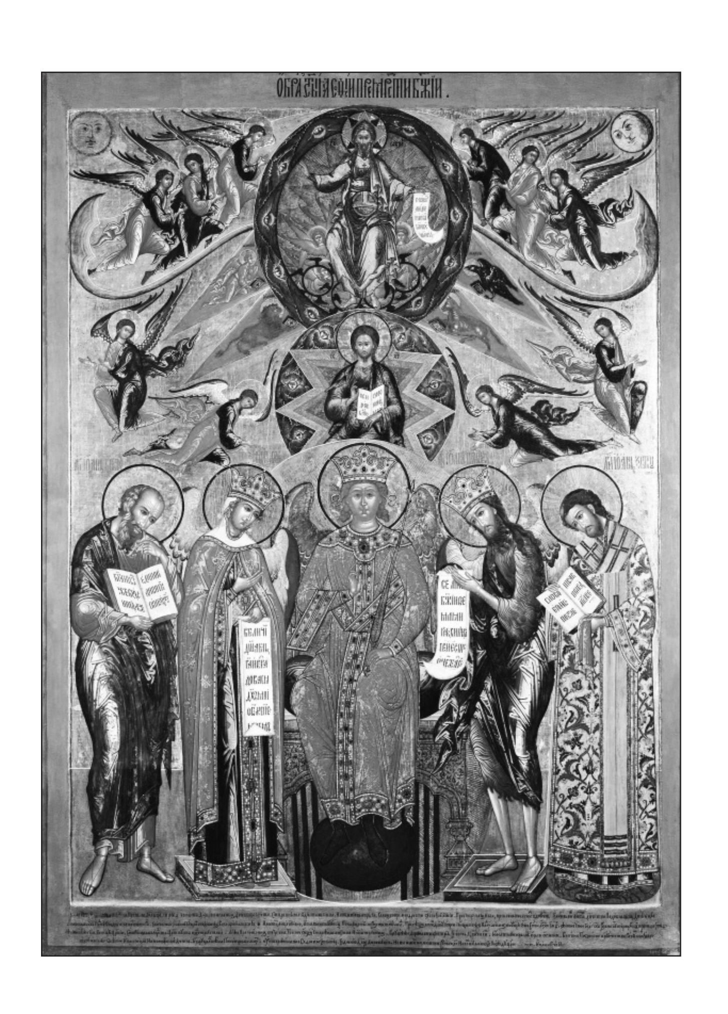
[1] По-арабски это звучит так «Куллю ‘амаль ибни Адам ляху илля ассаум. Фа иннаху лива анна аджзи бихи» (см. «Сахих» Имама аль-Бухари).

Часть 4.

ТРАДИЦИОНАЛИЗМ

И

ХРИСТИАНСТВО



Даниэль Колонь

ЮЛИУС ЭВОЛА,

РЕНЕ ГЕНОН

И

ХРИСТИАНСТВО

Содержание

ВВЕДЕНИЕ

Некоторые свидетели Традиции

Изначальное Единство и Доктрина Четырёх Эпох

Двусмысленность христианства

Наша метаполитическая цель

ГЛАВА I. ДРЕВНИЙ РИМ В СРЕДНИЕ ВЕКА. УПАДОК РОМАНСКОГО МИРА

Антихристианство Юлиуса Эволы

Упадок истории

Разрыв или регулярность Западной Традиции

Два течения Средневековой эпохи

ГЛАВА II. АСПЕКТЫ ЭЗОТЕРИЧЕСКОЙ ДОКТРИНЫ ХРИСТИАНСТВА

Христианство: обновление и регулярность

Интеграция христианского символизма

Двуцентральная структура духовных центров

Христос: Царь, Священник и Пророк

Христианство и инициация

ГЛАВА III. ХРИСТИАНСТВО КАК МЕТАПОЛИТИЧЕСКИЙ ФЕНОМЕН: ГИБЕЛЛИНИЗМ, НАСЛЕДИЕ И ЗНАЧЕНИЕ

История и революция

Ошибки псевдо-правых

Очищающий Меч

ГЛАВА IV. ХРИСТИАНСКАЯ ЭТИКА И МЕТАФИЗИКА ПОЛА. РЫЦАРСКАЯ ЛЮБОВЬ

Биологизация Эроса

Случайный гибридизм

Католический брак

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Введение

Некоторые свидетели Традиции

В центре «интегрального традиционализма» находится концепция примордиальной Традиции, предшествующей и превосходящей все отдельные традиции, являясь общей метафизической осью различных религий, которые возникали на поверхности Земли.

Если верить Жану Робену, автору главной книги о Рене Геноне[1], на которую в последнее время нередко ссылаются, Генон был основным «свидетелем Традиции». Некоторые критики (например, Мишель Вальсан[2]) заходят так далеко, что даже присуждают ему род папской непогрешимости в этом вопросе.

Юлиус Эвола, во многих отношениях наследник Рене Генона, отделился от него в тот период, когда дело дошло до оценки роли христианства в примордиальной Традиции. В названии нашей работы оба автора упомянуты в обратном хронологическом порядке, и хотя исследование Юлиуса Эволы является предшествующим, анализ Рене Генона гораздо глубже, и представляет собой решающий этап в поисках этого «supra–христианства»[3], как говорит Мирча Элиаде. Юлиус Эвола, по сути, отрицает любое инициатическое значение первичного христианства. Хотя время от времени он подчёркивает (с достойной одобрения чертой интеллектуальной честности) эзотерический смысл некоторых фрагментов Евангелий или Посланий Апостола Павла, всё

[1] Речь идёт о книге «Rene Guenon, temoin de la Tradition» (Guy Tredaniel, 1978).

[2] Мишель Вальсан – крупнейший представитель геноновской традиционной школы.

[3] Супра- (лат. supra-) – приставка, означающая «нахождение над чем-либо, выше чего-либо».

же он считает их не более чем случайным традиционализмом, абсолютно неотъемлемым от самой сущности евангельских доктрин и паулизма[1]. Если Католическая Церковь и Средневековый Христианский мир приобрели традиционалистские черты, – хотя не совершенные, если говорить о первой, – они должны были распространять не то, что было внутренне присуще первичному христианству, а соответствующую римскому духу классику и северогерманские преобладавшие черты. Рене Генону, напротив, была известна эзотерическая сущность «изначального христианства», выраженный в форме таинств общий инициатический путь всех великих традиционных религий. Своей кульминации это традиционное христианство достигает в Средние века, без всякого превосходящего признака в своём духовном проявлении, *этнического* «варварского» субстрата и следов римского менталитета. На грани внутреннего разложения из–за спада его эзотерического сознания и сакрализации обрядов, католицизм в глазах Рене Генона превращается в единственную силу, способную возродить Запад в традиционном смысле.

Кроме Эволы и Генона, другие мыслители размышляли над идеей «универсальной религии», от которой произошли все прочие. Жозеф де Местр[2] писал: *«Истинной религии более восемнадцати веков: день её рождения – день рождения мира»*. В своём *религиозном письме* к Симоне Вейль он приводит высказывание из книги «Вечера в Санкт–Петербурге»[3]: *«Разные религиозные традиции – это разные проявления одной истины»*. Истинная религия, которую воскрешает де Местр, – *Philosophia perennis*, религиозная Вера, именем которой Блаженный Августин назвал одну из своих книг. Он утверждает: *«То, что сегодня называется христианской религией, возникло уже у древних, не отсутствовало оно и у зачинателей человеческого, рода.*

[1] «Паулизм» – или учение и деятельность апостола Павла.

[2] Де Местр (de Maistre) Жозеф (1753-1821) – французский публицист, один из идеологов феодально-монархической контрреволюции.

[3] Joseph de Maistre «Las veladas de San Petersburgo».

И когда Христос явился во плоти, истинная религия, которая была уже до этого, получила имя христианства.» В подобном же стиле пишет и Доносо Кортес[1]: *«Главная истина христианства была открыта человеку, слилась с его духом и осталась в истории как первое божественное слово, обращённое к миру».*

Эти авторы не просто являются свидетелями Традиции, но кроме того, свидетельствуют в пользу существования вечного христианства, по ту сторону его преходящих форм, обусловленных пространством и временем - от Вифлеемских яслей до базилики Святого Петра в Риме, от императора Августа до эпохи соборов и рыцарей.

Изначальное Единство и Доктрина Четырёх Эпох

Традиционная мысль опирается, главным образом, на различие между *проявленным* миром, результатом непрерывной дисперсии во множественность и *«сверхмиром»,* постигаемым как изначальное состояние трансцендентного единства. Это различие между видимым и невидимым мирами довольно точно соответствует доктрине *двух природ*, которую Эвола изложил в начале своей книги «Восстание против современного мира»: физическая природа, сфера множественности и количества, и метафизическая природа, для которой характерны единство и качество. С одной стороны, духовный мир, место преодоления различий и антагонизмов, театр *coincidentia oppositorum*[2], с другой – материальный мир, несовершенная и преходящая эманация первого, вспышка, несущая множественность конфликтов, бесформенное царство количества, *materia signata quantitate*[3].

Эта общая концепция *изначального единства*, из которой вытекает многообразие, неотъемлемое от проявленного мира,

[1] Кортес Доносо (1809-1853) – испанский государственный деятель, дипломат, философ католического направления. Кортес считал, что современный мир представляет собой наступление «люциферического атеизма» на универсальный католицизм.

[2] Лат. «Совпадение противоположностей».

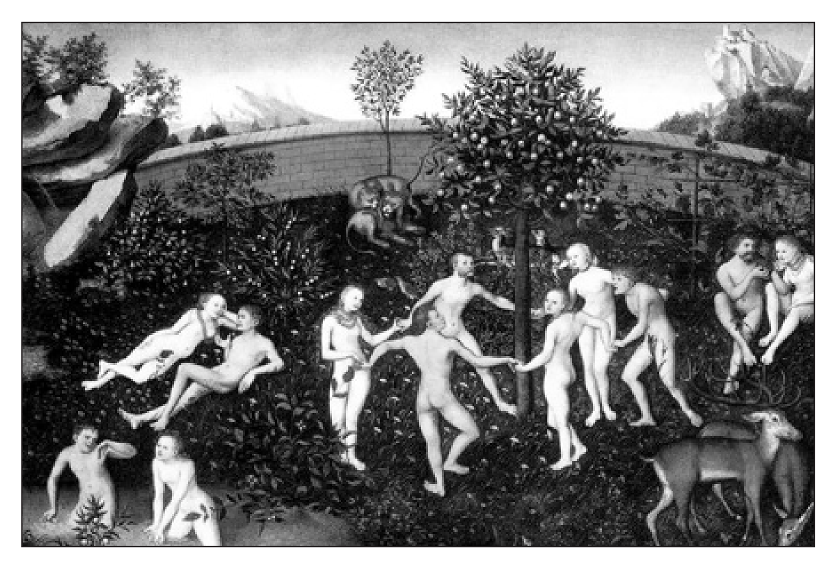
[3] Лат. «Материя, отмеченная количеством».

– находит свое отражение в ряде конкретных аспектов традиционного представления о человеке и мире. В связи с человеческим представлением о божественном («идея Бога», которой падре В.Шмидт[1] посвятил объёмную работу), мы упомянем тезис «изначального монотеизма» этого католического антрополога, о котором восторженно отзывается Эвола в своей книге «Маски и лики современного спиритуализма». В действительности, возможно, что параллельно с созерцанием сверхмира как области изначального единства, духовный характер первопричины замыслил Бога как единое Существо, заключившее в себе все противоположности. Подобным же образом Мирча Элиаде объясняет три монотеистические религии – иудаизм, христианство и ислам – определением *«монотеистическая революция»*, что очень мудро, если понимать под «революцией», согласно латинской этимологии этого термина – движение, побуждаемое желанием вернуться к изначальному состоянию. Генон утверждает, что каждая великая традиция обязательно монотеистическая в той мере, в какой она пытается обрести связь с высшим Единством, присущим духовному характеру первопричины.

Сама идея примордиальной Традиции находится за пределами отдельных структур, и продолжается в чётко детерминированной части истории религий, в концепции, которая отличает за рамками случайных феноменов, обусловленных течением времени и пространства, единство, что одновременно их объединяет и преодолевает. Так Фритьоф Шуон смог воскресить *«трансцендентное единство религий»*. Метаполитика и метафизика пола предполагают иные проявления изначального единства, предшествующего и превосходящего множественность физического мира: это, соответственно, синтез духовной и светской власти, и миф об Андрогине, на который христи-

---

[1] Шмидт Вильгельм (1868–1954) – католический священник, основатель «венской школы этнографии». С помощью теории «культурных кругов» доказывал теорию «прамонотеизма», т.е. существования у первобытных людей веры в единого Бога.



Лукас Кранах Старший. Золотой Век.

анская традиция намекает через Слово Святого Луки, Святого Матфея и Скота Эриугены.

В традиционном мировоззрении, идея Изначального Единства, возникла в пору ностальгии по изначальной эпохе, где различия и конфликты разрешались через общее метафизическое напряжение в интегральном и трансцендентном синтезе.

Эту счастливую эпоху мира, порядка, равновесия и гармонии мы обычно называем Золотым веком, согласно терминологии Гесиода. И это не что иное, как Рай христианской традиции, изначальное состояние высокой духовности, о котором все традиции сохранили светлое воспоминание.

С того момента, как метафизическое напряжение начинает отражаться в мире первопричины, происходит головокружительное падение в хаос, неотъемлемое от материи. «Первородный грех» христианской традиции не что иное, как причина этого упадка. Он включает в себя четыре этапа: это традиционная доктрина четырёх эпох, которые продолжаются в течение Манвантары (в индуистской традиции, так называется цикл,

соответствующий истории человечества). Мы не будем подробно описывать здесь особенности золотого, серебряного, бронзового и железного веков. Мы ограничимся напоминанием о том, что их последовательное появление в истории нынешней Манвантары параллельно возрастающему удалению современного человечества от изначальной духовности. Здесь говорится об управлении, которое не исключает попытку успешного восстановления. Согласно Генону, в самом сердце железного века, происхождение которого восходит к «историческим» временам, должна произойти *светлая революция* – в этимологическом смысле этого термина – западного христианского Средневековья. Но, учитывая состояние упадка современного человечества, такие попытки всегда были обречены на скорую абсорбцию во всё более порывистом течении духовности, соответствующим условиям своей эпохи. Случается и так, что иные традиции, даже сохраняя первичную духовность, вынуждены адаптироваться к условиям своего времени. Это ситуация христианства, двусмысленность которого происходит из двух различных направлений, сосуществующих в лоне его доктрины: с одной стороны – бесспорное следование Традиции, с другой – попытка приспособиться к условиям Кали–юги.

Двусмысленность христианства

В традиционном мировоззрении Золотой Век – не только объект ностальгии. Это также объект надежды. Рай, быстро утраченный на фоне прошлого и прогнозируемый на горизонте будущего. Каждый цикл содержит в себе семена нового человечества. Конец текущей Манвантары совпадает с началом нового цикла, что откроется Золотым Веком. Столкнувшись с собственным растворением в Кали–югу (индуистский термин, который означает железный век, «тёмный век», эпоху Кали, богини разрушения), этот вновь возвращённый Рай символически воссоединится с вечностью. Это *«тысячелетнее царство»,* объявленное в Апокалипсисе.

Во время традиционного завершения цикла, христианство вызывает неоднозначную реакцию своей верой в возвращение Золотого Века и вестника нового человечества. Кто–то склонен видеть в этом мессианстве разрыв связей с другими традициями, и считает его специфической чертой христианской (и еврейской) традиции. В действительности же это мессианство – только усиление общей традиционной тенденции, навязанной историческими условиями. Таким образом, христианская концепция Парусии[1] (возвращение Христа в конце времён) имеет эквивалент в других религиях. Торжествующему Христу, который восстанавливает порядок и правосудие, в индуистской традиции соответствует Калки–Мститель, который положит конец беспорядку и растворению железного века с колоссальными разрушениями (см. Savitri Devi, Souvenirs et reflexions d'une aryenne, стр. 199). Если время от времени христианство представляет спектакль мессианства, то лишь по мере того, как исторический театр действий приближается к заключительному этапу *«конца времён»,* упомянутому в Евангелии, в эту эпоху всеобщего и необратимого упадка, когда единственная причина для того, чтобы жить, заключается в надежде на новый Золотой Век.

Такова двусмысленность христианства: в нём уживаются два элемента чистой традиционной доктрины и проблематики разумного приспособления к условиям конца Цикла. Усилия и адаптация христианской традиции к условиям Кали–юги различно интерпретируются. Некоторые усматривают в этом возможность презирать христианство, клеймить его как мессианизм, который не соответствует западному менталитету. Другие видят в этом нововведение, которым христианство может гордиться, претендуя на своё превосходство перед другими традициями. Так полагают многие католики: воплощённое Слово, традиция, происходящая от прямого вмешательства Бога в историю, христианство, имеет характер абсолютной новизны и

[1] Греч. παρουσια – «пришествие», «присутствие») - термин, обозначающий явление Господа Исуса во Славе при конце времен (Новый Завет).

духовного превосходства по отношению к другим традициям. На самом деле речь идёт об относительной, объяснимой новизне в общей структуре нынешней Манвантары. Вмешательство Бога в историю через Воплощённый Глагол, было необходимо в виду состояния крайней дегенерации Цикла и человечества, которое ему соответствовало. В этом так называемое превосходство христианской традиции. Христианство не является самой лучшей религией. Это лучшая религия лишь в обстоятельствах железного века, традиция, более приспособленная к крайне распущенной эпохе, где человечество потеряно в материальной хаосе и *«царстве количества»*.

Наша метаполитическая цель

Поль Серан напоминает нам, что в своём стремлении к цивилизации «интегрального христианства», Генон всегда находится «вне и выше модернистских перспектив фундаменталистов». Такой же является и наша точка зрения в анализе христианства как метаполитического явления. Не следует приходить к заключению, что мы ставим на один уровень абсурдные критерии аджорнаменто[1] и гораздо более интересные концепции архиепископа Лефевра[2] и аббата Жоржа де Нанта[3]. Для нас, как

---

[1] Аджорнаменто (итальян. aggiornamento – обновление) – тенденция развития современного неотомизма, ориентированная на ассимиляцию католической теологией новейших философских идей экзистенциализма, философской антропологии, герменевтики, феноменологии, а также лингвистической философии, неопозитивизма и, отчасти, кантианства и когнитивной психологии. Термин введен II Ватиканским собором (1962-1965), принявшим масштабную программу адаптации неотомизма к установкам современной культуры.

[2] Марсель Лефевр (Marcel-Francois Lefebvre, 1905-1991) – католический архиепископ, генеральный настоятель Конгрегации Святого Духа (CSSp) (1962-1968), основатель и генеральный настоятель Священнического братства св. Пия X (FSSPX).

[3] Аббат Жорж де Нант – основатель «Лиги католической контрреформации», скончался во Франции на 86-м году жизни. Аббат де Нант был известен как убежденный противник II Ватиканского собора.

и для фундаменталистов, христианская концепция общества основана на значении порядка, власти и аристократии, при условии понимания этих условий в их высшем смысле. Согласно греческой этимологии, аристократия означает «правление лучших», что назначены таковыми в соответствии с духовными критериями. Когда мы говорим о власти, очевидно, что речь идёт о духовной власти, которую следует отличать от светской, и которая в каждом нормальном обществе признана затем, чтобы укрощать «волю к власти» политических вождей. Что касается порядка, его не нужно путать с жестокими репрессиями. Это, прежде всего, гармония общественного мира, фактор гармонизации различий, порождающий элемент коллективного равновесия, интеграционная сила и преодоление антагонизма, инструмент, который унифицирует общественное разделение и пресекает потенциальные конфликты.

При метаполитическом анализе современного христианства, необходимо различать три течения: «левое» христианство, «правое» антихристианство и фундаментализм. Мы только что назвали положительные характеристики последнего. Отрицательной его чертой является тот факт, что фундаментализм отвергает эзотерический аспект христианской доктрины и точку зрения на её связь с примордиальной Традицией.

Халатность и пренебрежение к эзотерической части христианства тесно связано с конечной оценкой его экзотерического предназначения. Хотя фундаменталисты считают это авторитарное и аристократическое предназначение знаменитым «церковным порядком», столь высоко ценимым Шарлем Моррасом[1], которому Эрик Вартр посвятил важнейшую главу своей книги «Шарль Моррас: духовный путь» (1978), – привилегия эзотеризма не несёт опасности возникновения сектантской и догматической исключительности, что может также претендовать на духовную монополию и презрение к другим традиционным

[1] Шарль Моррас – французский публицист, критик, поэт. Член Французской Академии (1938-1945, лишен звания по решению Лионского суда как предатель родины).

религиям, несправедливо рассматриваемым как низшие. Генон напоминает в «Очерках о христианском эзотеризме» (стр.21): *«Исключительность неизбежно присуща любому эзотеризму как таковому».* Что касается Эволы, он осуждает эту исключительность, которая приводит большинство католиков к тому, чтобы считать свою традицию *«единственным хранилищем истинного и совершенного откровения».* Он добавляет: *«В данном случае речь идет не о «вере» и неверии, но о знании и неведении. Поэтому те из нынешних католиков, кто продолжают одержимо настаивать на догматической исключительности своей веры, подобны тем, кто упорствуют в отстаивании неких физических и астрономических концепций, содержащихся в Ветхом Завете и полностью опровергнутых в наши дни»* («Люди и руины», стр.139).

По крайней мере, исключительность фундаментализма последовательна, и реализуется, восставая против традиционных религиозных систем и подрывных тенденций протестантизма и марксизма. Но не таков случай сторонников «экуменизма»[1], которые поняли, что, даже оставаясь непреклонными перед индуизмом и исламом, они заключают соглашение с протестантами. Этому низшему экуменизму следует противопоставить экуменизм высший, анагогический универсализм, основанный одновременно на радикальном отказе от всех форм подрывной деятельности и на оценке общего для всех традиционных религий доктринального фона, от греческой мифологии до индуизма, проходя через *«пустыню монотеизма».*

Экуменизм учреждает современную форму «левого» христианства. Наиболее экстремистский его вариант – *«социальное христианство»*[2], которое, основываясь на буквальном толко-

[1] Экуменизм (греч. οἰκουμένη, обитаемый мир) – идеология всехристианского единства, экуменúческое движение – движение за всемирное христианское единение, в более узком и общепринятом значении – движение за лучшее взаимопонимание и сотрудничество христианских конфессий.

[2] Социальное христианство (Социальный евангелизм) направление в американском протестантизме. Возникло в 1848 г. в Великобритании

вании некоторых фрагментов Священного Писания (особенно, Нагорной Проповеди), превращает послание Исуса в буквальный эгалитаризм[1]. Из-за того, что он обещал Царство Небесное всем «кротким» и «нищим духом», Исус стал предшественником Маркса и коммунизма. Ослеплённые своими классовыми проблемами, сторонники «социального христианства» даже не догадывались о том, что «бедность» и «богатство», о которых говорится в этих текстах, не должны быть истолкованы в своём материальном аспекте.

Некоторые правые, основываясь на подобной интерпретации, пришли к противоположному выводу. Поскольку христианство оценивает «нищих духом» как представителей *«Новой Школы»* (намёк на официального представителя культурного движения, известного во Франции как «Новые Правые»[2]), они, как правило, имеют тенденцию уподобляться глупцам, бунтующим против интеллекта. Так как христианство проповедует отречение и милосердие, необходимо отделять его от «воли к власти», этого «генетического шрама», что служит доказательством животного происхождения цивилизованного человека.

на волне падения чартизма. У истоков британского социального христианства стояли Ф. Морис, Ч. Кингсли, Дж. Ладлоу. Социальное христианство широко распространилось в конце XIX - начале XX вв. в рабочих районах американского востока под влиянием баптистских и методистских проповедников. Базовая идея социального христианства – решение социальных и классовых конфликтов христианскими методами. Основателями социального христианства в США в 1889 г. стали видные деятели протестантизма: В. Глэдден, У. Д. Блисс, Ф. Пибоди, У. Раушенбуш, Л. Эббот, Г. Уорд. Несмотря на начальный конфликт между католицизмом и социальным христианством, ряд принципов последнего был включен в социальную доктрину современного католицизма.

[1] Эгалитаризм (франц. égalitarisme, от égalité – равенство), мелкобуржуазная утопия, проповедующая всеобщую уравнительность как принцип организации обществ.

[2] Новые правые – политическое движение, возникшее в 1969 г. во Франции, заявившее о своей приверженности правым («консервативным») ценностям. Ядром движения стала Группа по изучению европейской цивилизации (ГРЕСЕ), заметным участником которой был Ален де Бенуа.

Любопытная смесь свободомыслящего гуманизма, ницшеанского волюнтаризма и теории эволюции Дарвина, Новые Правые, рвутся к христианству во имя якобы концепции аристократического общества, которая, в конечном счёте, не более чем ещё одно идеологическое оправдание для хищной буржуазии. Одна из главных целей проводимой работы заключается в том, чтобы показать, что наряду со всеми остальными традиционными доктринами, христианство передаёт аристократизм духа, с одинаковой силой противостоя абсурдному эгалитаризму и всем формам прометеевского элитизма.

ГЛАВА I. ДРЕВНИЙ РИМ В СРЕДНИЕ ВЕКА. УПАДОК РОМАНСКОГО МИРА

Чтобы объяснить упадок романского мира и описать его связи с первичным христианством, историки древнего мира разделились на два лагеря. Одни верили в естественную смерть римской цивилизации, другие придерживались мнения исторического убийства, совершённого христианством. Согласно знаменитой фразе[1] Поля Валери о неизбежной гибели цивилизаций, в упадке Рима впервые показан результат международного ростовщичества и выражение исторического фатализма. Будучи далёкими от того, чтобы считать христианство разрушительной антиримской силой, первые видели в нём торжественное открытие, отправную точку нового цикла цивилизации. В отличие от них, вторые ставили христианство перед судом истории и обвиняли, среди прочего, в том, что оно «украло» у Запада «плоды древней цивилизации» (Ницше). Эта двойственность мнений отражена в хорошо известной фразе Андре Пиганьоля[2], в которой последнее ясно разделяется автором: «*Римская цивилизация погибла не естественной смертью, она была убита*».

Мнение об исторической вине христианства имело авторитетных защитников: от Эдварда Гиббона[3] до Луи Ружьера[4], опередивших антихриста Ницше и Ренана Э.Марка Аврелия. Наименее нетерпимым из всех был автор труда «Возникновение христианских учений». В своей фундаментальной работе Луи Ружьер попытался представить связи древнего мира и «изначального христианства» с точки зрения противопоставления, столь принудительного, сколь и несовместимого. Мы уже подчеркнули пределы его критики христианского явления и недо-

[1] «Теперь мы знаем, наша *цивилизация* смертна»

[2] Андре Пиганьоль (André Piganiol, 1883-1968) – французский историк и археолог, специалист по римской истории.

[3] Эдвард Гиббон – знаменитый английский историк, автор труда «История упадка и падения Римской империи».

[4] Луи Ружьер – математик и писатель оккупационного периода.

чёты в изображении Запада в другом месте. Прежде чем вернуться к этой теме, мы предпочтём ненадолго остановиться на риске, который связан с использованием термина *«изначальное христианство».*

Прилагательное «изначальный» двусмысленно. Во–первых, согласно его этимологии, оно подразумевает хронологический приоритет. Только в этом случае можно говорить об «изначальном христианстве», чтобы описать его первоисточник. «Изначальный», в действительности, синоним «истинного». Но это также означает, что под давлением эволюционного предрассудка, изначальное состояние стали расценивать как состояние неполноценности, с началом которого стал происходить «прогресс», эволюция. С этой точки зрения, увы, наиболее распространённой, «изначальное христианство» является инфантильной стадией Католической Церкви, что была высшим состоянием, до которого оно эволюционировало. Таковым является чувство восторга, которое такой неоязычник как Луи Повель испытывает по отношению к церковным учреждениям. Он возносит молитву о *«возвышенном усилии подавить христианское безумие».* Сам Жозеф де Местр, который известен своей антиэволюционистской позицией, приносит воду на мельницу Повеля, когда провозглашает: *«Евангелие вне Церкви является ядом».* Этот «взгляд на христианство как на яд» вошёл в лоно «антихристианской школы» Новых Правых.

На самом деле, хотя представление о внутренней «эволюции» возрождает доктрину, изначально ниспровергавшую «Церковный Порядок», христианство предъявляет доказательство некоего развития в самых разных направлениях и обновления различных тенденций, потенциально содержащихся в Евангелии. В тройственной схеме, которую Эвола противопоставляет знаменитому гегельянскому триадическому принципу «тезис–антитезис–синтез», изначальное христианство соответствует фазе спонтанности, где оно в полной мере выражает потенциал

своей доктрины. Просветительская работа Отцов Церкви представляет фазу проявления. Относительно заключительной фазы господства: это средневековый христианский мир, одновременно кульминационный момент экзотерического призвания Церкви и евангелической эзотерической доктрины, принадлежащей рыцарским орденам и орденам воинов–аскетов.

Фактическая враждебность некоторых правых к первоисточнику христианства, говорит не только о неверной интерпретации, но также о заблуждениях относительно древних языческих представлений. Когда их считают не более чем упадочным внешним аспектом – гуманистическим, рационалистическим, эстетическим и эпикурейским, – по отношению к доктрине, которая выделяет нищету человека–грешника, объявляет первенство веры и демонстрирует презрение к удовольствиям этого мира, - можно испытывать только неприязнь. Луи Ружьер, к примеру, рассматривает греко–латинский мир сквозь искажённую призму своего современного менталитета. Ружьер восхваляет Цельса[1] как предшественника свободного познания. Автор «Правдивого Слова» нужен ему для оправдания своих собственных эмпирических и позитивистских теорий. Если христианство разрушило прекрасное здание римского язычества, то в первую очередь, как эгалитарная философия, породившая *«социальную революцию»* и вдохновившая «реванш нищих». Благодаря столь значительной деформации изначального христианства, существует марксизм, который неожиданно возник перед поколением Новых Правых. Благодаря элитизму древних городов, существует нынешняя капиталистическая буржуазия, которую он защищает. Ницшеанская *«воля к власти»* вводится в специфику западной души для оправдания перед мировой общественностью личных выгод рождения и предначертания.

Критика христианства Эволы редко свободна от общественных предрассудков. Однако давайте рассмотрим фрагменты, где

[1] Цельс – римский философ-платоник второй половине II века; один из самых известных античных критиков христианства.

он видит в христианской религии *«отчаянный и трагический путь к спасению»*, *«форму духовного отчаяния, где личности Мессии было суждено становиться козлом отпущения»*[1]. Некоторых фрагментов этого типа достаточно для того, чтобы сравнить Эволу с Ницше и Шпенглером и увидеть различие между хищническим аристократизмом обоих немецких философов.

[1] Известно, что подобную точку зрения разделял британский художник Уильям Хант, на одной из картин которого изображён козёл отпущения. Хант полагал, что козёл отпущения, служивший искупительной жертвой у древних израильтян, был прототипом жертвы Мессии, т.е. Христа. В фундаментальном труде Т. Гоббса, в главе «О миссии нашего Святого Спасителя», читаем: «По старому закону (как это можно прочесть в кн. Лев. 16) Господь требовал, чтобы каждый год один раз была принесена очистительная жертва за грехи всего Израиля, как священников, так и остальных его сынов. Для этого Аарон должен был приносить тельца в жертву за грехи – за себя и за священников. А за остальной народ он должен был получить от сынов израилевых двух козлят, из коих он должен был принести в жертву лишь одного. Что же касается другого, который был козлом отпущения, то Аарон должен был возложить обе руки на голову его и, исповедав над ним все беззакония народа, переложить их на голову козла, отослать его с нарочным в пустыню и пустить там, дабы он унес на себе все грехи народа. Подобно тому, как принесение в жертву одного козла было достаточным (потому что приемлемым для Бога) выкупом за грехи всего Израиля, точно так же и смерть Мессии является достаточной ценой за грехи человеческого рода, ибо больше этого Бог не требовал. Здесь как бы изображаются страдания нашего Спасителя Хряста, точно так же как в жертвоприношении Исаака и е других прообразах Христа в Ветхом завете. Ибо Он был одновременно и жертвенным козлом, и козлом отпущения: Он истязуем был и страдал (Ис. 53, 7) – и не открывал уст Своих; как овца, веден был Он на заклание и, как агнец перед стригущим его, безгласен, так Он не отверзал уст своих. Тут Он является жертвенным козлом: Он взял на Себя наши немощи и понес наши болезни (ст. 4). И дальше (ст. б): Господь возложил на Него грехи всех нас. Таким образом, Он здесь изображается козлом отпущения (ст. 8): Он отторгнут от земли живых; за преступления народа Моего претерпел казнь – здесь он опять является жертвенным козлом. И еще (ст. II): и грехи их на себе понесет, он – козел отпущения. Агнец Божий, значит, равноценен этим козлам: Он принес себя в жертву своей смертью и явился козлом отпущения в своем воскресении, будучи вознесен своим Отцом и удален своим вознесением от обители людей.

Но «эволианская» критика христианства в меньшей степени разделяет точку зрения *Wille zur Macht*[1], нежели точку зрения подлинной языческой духовности, согласно Традиции.

Язычество и христианство виделись Эволе как два косвенных проявления традиционной духовности. И если Эвола отдаёт предпочтение языческой духовности, – в особенности, римской, – то, прежде всего, как он пишет в «Пути киновари», в виду сходства темперамента. Но это никогда не мешало ему свидетельствовать о христианстве с интеллектуальной честностью, свободной от псевдо–интеллектуальной диатрибы Новых Правых. Таким образом, в проблеме римского упадка, положение Эволы бесконечно более оправдано, чем положение Ружьера или Повеля. Эволе недостаточно каких–либо односторонних объяснений. Упадок Римского Духа – одновременно результат разлагающего действия христианства и продукт внутреннего ростовщичества Римской Империи. Жорж Сорель также полагал его «Руины» оправданием древности: «новая религия», *«разделившая структуру древнего мира, разорвавшая связи, которые существовали между духовной и общественной жизнью» и «всюду посеявшая ростки квиетизма, отчаяния и смерти», «не дала новой мудрости старому устройству» римского общества.*

Эвола признаёт, что христианство развивалось на фоне упадка Римской Империи, на «фоне, который становился всё более трагичным, кровавым и беспощадным, в соответствии с его наступлением на павшую империю». Его разлагающему влиянию способствовал спад имперской функции, которая представляла тогда не более чем «тень себя самой» из–за работы *«абсолютистской централизации и уравнивания»,* посредством которых цезари постепенно навязали римской ойкумене «бюрократическо–административную структуру без души». Христианство было воздвигнуто на руинах Римской Традиции. Его приход *«стал возможным благодаря тому, что жизненные шансы*

[1] Нем. «воля к власти».



Тома Кутюр. Римляне времен упадка. 1847 г.

римского героического цикла были исчерпаны, этого бы не произошло, если бы Дух Рима и его народа не был унижен (о чём свидетельствует провал попытки реставратора Императора Юлиана), если бы древние традиции не были забыты, и если бы в самый разгар этнического хаоса и космополитического распада имперский символ не был разрушен и сведён к простому выживанию в условиях глубокого беспорядка и разрушений».

Суждения Эволы, упомянутые выше, – это несколько аргументов ad verecundiam[1] в пользу двустороннего объяснения римского упадка. Эти аргументы имеют гораздо больше значения, поскольку, в виду духовной близости, Эвола приходит к очевидной оценке конца римского мира и, как следствие, к убеждению в разрушительной роли первичного христианства. Эвола также отмечает внутреннюю причину Римского упадка: истощение его героической воинской традиции. Распад Римской Империи зависел не только от бюрократической гипертрофии и материальной нищеты, в которой пребывали широ-

[1] Лат. «к скромности».

кие слои населения. Если Жак Бенуа–Мешен[1] вспоминает, не без оснований, в своей самой прекрасной книге об Императоре Юлиане – *«Гелиоса–Рею, побеждённого страданием»,* мы не можем объяснить падение Древнего Рима сугубо социальными мотивами. Представитель более сентиментального пути к божественному – христианство – направилось к победе на сумеречном фоне римской духовности, где героический идеал «безличной силы» остался лишь воспоминанием, и ослабевал в течение продолжительного времени собственного метафизического напряжения первичного язычества. Призыв к сентиментальности – главный упрёк, который Эвола предъявляет христианству в «Восстании против современного мира». Хотя в этой книге есть множество признаков субъективной честности, в целом она отмечена антихристианским характером в манере «Языческого Империализма», работы, ещё не переведённой на французский язык, текста молодого Эволы с ярко выраженным ницшеанским акцентом. Лишь намного позже, в таких зрелых работах, как «Лики и маски современного спиритуализма» или «Люди и руины», Эвола рассматривает изначальное христианство и его различные исторические события со всем необходимым спокойствием и в подлинной традиционалистской экзегезе.

Антихристианство Юлиуса Эволы

Эвола увеличивает конфликт первичного христианства и древнего романского мира до более широкого, более общего антагонизма между «беспорядочными азиатскими культами» и «чисто олимпийским божественным идеалом», свободным от страсти, отстранённым от теллурического – материнского элемента. Прилагательное «азиатский» не должно пониматься здесь в широком смысле. Им, прежде всего, обозначено всё то, что относится к странам Восточного Средиземноморья. Эвола не заостряет внимание на противопоставлении Восток–Запад.

---

[1] Жак Бенуа-Мешен – известный французский историк и писатель, автор серии романов о выдающихся личностях в истории человечества.

Скорее, он подчёркивает контраст между «Светом Севера», связанным с индоевропейскими религиями и «Светом Юга», что связан с христианством, и к которому имеют отношение «*все типы мистико–пантеистических божеств», «являющихся символами Матери».*

Описывая духовность, присущую «Свету Юга», Эвола настаивает на её беспорядочном характере, принимаемом за мифическую атмосферу по причине того, что в первую очередь она находит эхо в аффективной, эмоциональной и иррациональной части существа. Божественным становится «объект смутного вдохновения и душевного восторга». *«Иррациональная часть существа используется в качестве рычага и, вместо возвышения героического пути и посвящения в мудрость, в качестве фундаментального средства утверждается вера, импульс обеспокоенной души, беспорядочно направленной к сверхчувственному».* Религия, происходящая от «Света Юга», христианство, ввела бы в западном мире галогенную духовность, основанную на аффектах, которая была бы противопоставлена интеллектуальному, типично индоевропейскому пути, подходу к трансцендентному.

На самом деле, интеллектуальные и аффективные пути не являются действительными критериями возникновения типологии религий и традиций. Все традиции предполагают одновременно два пути перехода к сверхчеловеку. Каждый из этих путей соответствует в доктринальной плоскости – *эзотерической доктрине* и *экзотеризму*, а в экзистенциальной – *инициации* и *вере.* Эзотерическая доктрина и инициация предназначены для избранных «людей знания», в высшем смысле этого термина, экзотеризм и вера – для массы тех, чья внутренняя жизнь, прежде всего, заключается в чувствах, а также для тех, кто видит в религии (от латинского глагола religare, означающего «связывать», «соединять») связующее звено между человеческим и божественным, фактор общественных отношений, нечто связывающее людей друг с другом. Эзотерическая док-

трина и инициация – две составляющие любой метафизической доктрины в соответствующих плоскостях знания и внутренней реализации. Относительно экзотеризма и веры, утверждается, что они, строго говоря, составляют внешний (теоретический и экзистенциальный) аспект религии. Каждая традиция одновременно обладает метафизической и религиозной формой.

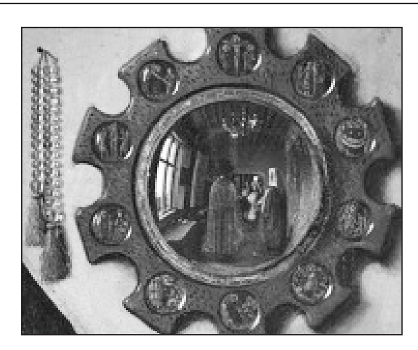
Если христианство, прежде всего, имеет экзотерическую форму – религиозную и привилегированную за счёт интеллекта, очевидно, оно пребывает в надежде на то, что ему удастся приспособиться к условиям «тёмного века», когда большинство людей более не реагируют на эмоциональные соблазны, и где в перспективе «конца света» и циклического возрождения следует обеспечить максимальную надежду на искупление. Уточним, что здесь не может быть никакого подозрения в эгалитаризме, так как из–за множества призванных уже не появятся *«лишь немногие избранные».* Впрочем, как мы подробно увидим в следующей главе, вопреки тому, что думает Эвола, существует специфически христианское посвящение и эзотерическая доктрина, обращённые к некоторым избранным индивидам, сохранившим в сердце «железного века» высшее предназначение разума и возможность достигать высшего мира только дорогой ума, за пределами всех биологических и эмоциональных обусловленностей. Юлиус Эвола допустил ошибку, написав, что *«всемирное христианство стало привилегированным и экзальтированным путём, истиной и позицией, подобающей человеку низшего типа или тем низшим слоям общества, для которых и были созданы экзотерические формы Традиции».* Такие ошибки не могут объясняться только смешением (часто возникающим у Эволы) сущности христианской традиции со случайными изменениями, которые привели одновременно к состоянию крайнего упадка Кали–юги и желанию подготовить приход нового человечества.

Это смешение, как правило, основывается на эволианской убеждённости в христианском дуализме. В последнем Эвола



Ян ван Эйк Портрет четы Арнольфини, 1434

видит «знамение времени», антитрадиционный фермент, разрыв с доктриной двух природ. Ему не удаётся увидеть больше, чем эпизодическое «прагматическое обоснование», которое могло быть *«жёсткой христианской оппозицией сверхъестественного порядка естественному»* в связи *«с особым, историческим и экзистенциальным положением данного человеческого типа».* Обычно это формулируется как: *«Царство моё не от мира сего»* и, в сфере сугубо политической: *«Кесарю – кесарево, Богу – богово».* Последняя фраза ставит проблему отношения между духовной властью и светской властью. Мы вернёмся к этому в разделе, посвящённом гибеллизму, несколько позже. Но давайте теперь установим, что несправедливо возлагать на христианство ответственность за разрыв с традиционным идеалом политической власти по божественному праву. «Omnis potestas Deo» («Всякая власть исходит от Бога»): эта известная формула апостола Павла содержит зародыш гибеллинской концепции, согласно которой обладатель светской власти наделён правом



Зеркало. Фрагмент

духовного авторитета, как представитель Бога на земле. Этой концепции, различающей два могущества, по–прежнему подтверждая их общий сверхъестественный источник, в средние века была противопоставлена гвельфская концепция, которая, учитывая евангельское противопоставление Бога и Кесаря, в совершенном согласии с августинианским дуализмом, жёстко их разделяла.

Разница между двумя элементами означает, что даже за ложными различиями признаётся общее происхождение и допускается их участие в том же порядке реальности. С другой стороны, разделение двух элементов постулирует констатацию их разнородности. Традиционный дуализм – дуализм различия. Это доктрина двух природ и различий между метафизической природой и физической, что является не более чем её эманацией и отражением: *«Боги – бессмертные люди, люди – смертные боги».* Эта классическая максима выражает преемственность, которая связывает материальный, ограниченный и преходящий мир с духовным, – миром под знаком вечности. Но параллельно с прогрессивным отдыхом от напряжения метафизического первоисточника, появляется идея, состоящая в том, что материальный мир представляет собой единственную реальность. Традиционный дуализм, подразумевающий первенство духовного, сменяет материалистический монизм, свойственный современному взгляду на мир, где духовность больше не

упоминается как «сверхструктура» биологических или экономических событий. В перспективе того, чтобы сохранить пламя традиционной духовности в эпоху упадка, где властвует материалистический монизм, христианство заменило высший различительный дуализм дуализмом сепаративным, что было бы абсурдно считать антитрадиционным, поскольку таковым является лишь материалистический монизм. Традиционный взгляд на мир существует с момента, как был признан иной порядок реальности, отличный от материального мира. Христианское подтверждение разрыва между материей и духом состояло в том, что оно сумело вызвать на римском упадочническом Западе исцеляющий шок, спасительную реакцию в смысле *сакрального*, которое в средние века станет проявляться в аспектах повседневной жизни.

Упадок истории

Существует художественный или литературный процесс, посредством которого художник или писатель воспроизводит, в ограниченном масштабе, совокупность своей работы внутри себя самого. Наиболее известный пример – полотно Ван Эйка «Чета Арнольфини», где присутствующее зеркало отражает саму картину несколько раз во всё меньшем масштабе. Многие писатели, романисты и драматурги пробовали применять эту технику в литературе: среди прочих мы приведём в пример Дидро, Новалиса, Пиранделло, Гельдерода, Жида и Моравиа. Возможно, более известным литературным примером будет роман «Генрих фон Офтердинген» Новалиса, где герой находит книгу, которая является лишь историей его собственного приключения.

Имеется совершенная аналогия между этим процессом и историческим становлением, до той степени, в которой мы можем говорить об этой технике, применительно к истории. Действительно, глобальное развитие Манвантары (или цикла

в широком смысле) отражается в форме, уменьшенной внутри каждого цикла цивилизации (или цикла в религиозном смысле). Так, по аналогии с общим историческим циклом современного человечества, индивидуальный исторический цикл западной цивилизации включает четыре этапа, которые точно соответствуют четырём векам: золотому, серебряному, бронзовому и железному.

Эвола и Генон солидарны в том, что начало упадка Запада следует искать в эпохе, где в соответствующих областях знаний и действий появляются эмпирико–аналитический метод и героизм, основанный на *«воле к власти».* Это эпоха гуманизма, в которую Запад порвал с традиционными знаниями и действиями, с идеалом мудрости, обоснованной синтетической интуицией, и с *«волей к воле»*, характерной для героизма, основанного на духовности. Современные историки назвали эту эпоху «Ренессансом», поскольку полагали, что после нескольких столетий «тёмного средневековья», был возрождён древний взгляд на мир. В действительности он не привёл к восстановлению греко–римского welstanchaung[1], разве что в его упадочническом внешнем аспекте, весьма отдалённом от изначальной духовности, характеристики душевной атмосферы, свойственной бронзовому веку, особенно в том, что касается прометеевского героизма.

В историческом развитии Запада железному веку, очевидно, соответствует нынешний период, в который торжествует эгалитаризм и материализм. Уже было сказано (и будет повторяться множество раз на протяжении всего нашего исследования) о Новых Правых, школе «*Новых Правых».* Она была создана для борьбы с марксизмом, эгалитаристской и материалистической доктриной, интеллектуальной стратегией, сопоставимой с той, которую использовали гуманисты эпохи Возрождения против католического средневековья. Марксизм понимается как новый обскурантизм, против которого борется школа «Новых

[1] Нем. «Мировоззрение».

Правых» ради восстановления истины. Но «истина» Новых Правых – это позитивистский гуманизм и прометеизм упадочнической древности и «ренессанса», «мировоззрение», в конечном итоге неспособное восстановить метафизическую напряжённость первоисточника, философия, которая из–за своих собственных недостатков и своего характера становится подрывной, антитрадиционной силой. Во всём это есть принцип *«гетерогенности»,* теоретически сформулированный Ясперсом. Результат действия отличается (греч. heteros) от его намерения. В случае «Новых Правых» результат даже противоположен намерению, так как изначальная воля разрушает результаты и, в конце концов, укрепляет силы подрывной деятельности. Мы можем говорить об *антиогенезе* результатов (греч. antios – противоположный). Если мы говорим о направлении, которое приписывает правым Эвола, то «Новые Правые» не могут даже провозгласить подобное. Настоящие Правые имеют метафизические отношения *(«мобилизирующую силу мифа»,* как мог бы сказать Сорель) с изначальной духовностью и историческим отчётным периодом, в рамках западной цивилизации, воспроизводящие как можно более точную духовную атмосферу Золотого века. Для Эволы это архаический романский мир, для Генона – христианские средние века. За пределами этого расхождения, оба учителя интегрального традиционализма и истинных правых, по существу, выступают против гуманизма псевдо–правых, который из–за отсутствия радикализма, способствует, в конечном итоге, разрушительному антитрадиционному действию.

Разногласие между Эволой и Геноном относительно исторических сведений о подлинном европейском традиционализме, естественно, объясняется, по большей части, их разным подходом к христианской традиции. Для Эволы Золотой век Запада неоспоримо заключался в романском мире, даже если время от времени он и признаёт восстановительную роль христианства в духовном плане, и даже если он восхищается средними веками, он всё равно считает их не более чем непол-

ной реставрацией , зависимой от присутствия христианской духовности, и настаивает на том, что её следует воспринимать как разрыв внутри самого мира Традиции. Одна из основных глав «Восстания против современного мира», в которой так много говорится о христианстве, не имеет ли название *«Разрыв Западной Традиции»?*

Разрыв или регулярность Западной Традиции

Рене Генон, напротив, считает, что между римской и христианской традициями, за пределами различий их проявления, имеется глубокая непрерывность. Он приводит разные доказательства, начиная с существования общего духовного центра, города Рима, выбор которого не был простым географическим совпадением. Он уточняет, что *«Папство изначально, уже в силу того, что Рим был столицей западного мира, обречено было быть «римским».* Он также подчёркивает передачу некоторых символов – например, ключей и барок, эмблем, присуждённых святому Петру, происходящих от Януса, – явление, которое светские историки принимают за дань католицизма Древнему Риму, в то время как они служат доказательством *«этой традиционной регулярности, без которой никакая доктрина не могла быть действительной, и что она постепенно восходит к великой примордиальной традиции».* Отметим также, следуя Генону, восстановление, благодаря папству, титула pontifex maximus[1], который был в Древнем Риме атрибутом Императора. Латинский термин «pontifex» буквально означает «строитель мостов». В соответствии с законами светской и духовной власти, римский Император, а затем *«Император Священной Римской Империи германской нации»* и христианский Папа наделены функцией возведения моста между людьми и Богом, установления связи между нижним миром и сверхмиром. Согласно этой идее, северное изречение гласит: *«Кто является вождём, тот будет нам мостом».*

[1] Лат. Верховный Понтифик

Историческая преемственность Древнего Рима и христианского Рима, кроме того, процветала благодаря духовным преобразованиям. Рене Генон формален по этому поводу*: «Греко–латинская цивилизация должна была завершиться, и ситуации суждено было быть «исправленной» посредством других, внешних по отношению к греко–латинскому миру средств и в совершенно иной форме. Это преобразование осуществило Христианство. После бурного периода варварских вторжений, которых оказалось достаточно для того, чтобы завершить разрушение старого порядка, на несколько столетий возрождается нормальный строй. Ему соответствует период Средних веков, о которых наши современники, не способные осмыслить всю полноту интеллектуальности и духовности той эпохи, имеют настолько неверное представление, что полагают их более чуждыми и далекими от нас, чем классическая античность».* Для Генона не было никаких сомнений в том, что средневековый христианский мир являлся Золотым веком западной цивилизации и, следовательно, был исторической передачей европейского интегрального традиционализма, «мобилизующей силы мифа» подлинных правых, члены которых стремились к тому, чтобы снова принять, через геноновскую мысль, традиционные принципы политики. Относительно романского мира, провалившего, в конце концов, свою миссию, можно сказать, что он оставил после себя прекрасный традиционный архетип изначально солнечной духовности, воинский дух и имперский символ. Фактор связи между римским человеком и сверхмиром – римская религия – выродился в обыкновенный социальный фундамент, в обескровленный формализм, подчинённый императиву общественных отношений, в суррогат государственной религии. Способ подхода к трансцендентному, воинское действие, деградировало до воли к власти и жажды материальных завоеваний. Параллельно произошёл уход от «вертикальной религии», объединявшей людей друг с другом с единственной целью поддержания общественного порядка.

Древний героический идеал mors triumphalis[1] уступает место постыдным занятиям magnum latrocinium[2], декадентским идеям и, следовательно, современным войнам, где они становятся мотивом для грабежей, безнаказанных убийств и разнообразных проявлений бандитизма. В конце концов, имперская функция теряет «папский» смысл (в изначальном понимании этого термина), в то же время исчезают последние личности, имевшие право её воплотить, и во главе Империи появляются невыразительные люди, конкурирующие друг с другом в своей посредственности и низости: Нерон, Гальба, Вителлий и прочие, чьи портреты оставил нам Светоний.

Если резюмировать процесс, в течение которого Запад пал в бездну, мы получим после векового средневекового возрождения (Золотого века), упадок, неотъемлемый от прометеевского гуманизма (Бронзовый век) и тотальное стремление к материалистическому и эгалитарному хаосу (Железный век). Однако сомнительно, чтобы Запад пришёл без каких–либо переходов от эпохи высокой духовности (нооцентрическое мышление, сосредоточенное на духе) к эпохе виталистической восторженности (биоцентрическое мышление, ориентируемое на «жизнь» и гипостаз физической природы). Развитие западной цивилизации не проходило через промежуточную фазу, духовная атмосфера которой была бы аналогична атмосфере Серебряного века, фазу, которая, даже без воспроизведения духовного совершенства первоисточника, всё равно была выше сумеречных эпох человечества, и являлась не больше, не меньше, помехой на пути виталистической инволюции и надёжным бастионом против подрывной деятельности.

В действительности, средневековое христианство имело одновременно собственную традицию в золотом веке и духовность, характерную для серебряного века. В нём сосуществовали два духовных потока, один из которых был связан посред-

[1] Лат. «Триумфальная смерть».

[2] Лат. «Большая разбойничья шайка».

ством христианской эзотерической доктрины с примордиальной Традицией, а другой, под формой экзотеризма, приспособлен к условиям конца цикла.

Для духовности Золотого века характерен синтез двух способов подхода к трансцендентному: гностический способ (который индуистская традиция называет «путём брахмана»), основанный на идеале знания, и героический способ («путь кшатрия»), основанный на идеале действия. Таким является одно из многочисленных проявлений изначального единства. Двум путям подхода к трансцендентному соответствуют два высших человеческих типа жреца и воина, истинная «раса духа» (Эвола), и то, что духовно отделяет их от обычных людей, сопоставимо с соматическими различиями (например, цвета кожи), подчёркнутыми современным расизмом с биологическо–материалистическим основанием. Пытаясь выразить реальность двух этих человеческих типов на современном языке, Раймонд Абеллио[1] даёт искаженное толкование второго. «Человек знания» благодаря этому приобретает собственную виталистическую перспективу, в соответствии с понятием бронзового века в смысле духовного героизма, – концепции, где действие, согласно изначальному единству Золотого века, находится в постоянном симбиозе со знанием и вырождается в иррациональную, индивидуалистическую и беззаботную «волю к жизни».

Инволюция начинается с разрыва изначального синтеза. С того момента, отдельные знания и действия деградируют у каждой из сторон. Гностический способ открытия сверхмира заменяет более сентиментальный путь подхода к божественному, способ, который, в первую очередь, обращается к эмоциям и вере. Климент Александрийский справедливо отличает *пистиков* (тех, кто верят в Бога) от *гностиков* (тех, кто знают, что Бог существует). Что касается героического пути, то он вырождается в «волю к власти». В течение некоторого времени преданность духовности остаётся доминирующей. Этот период,

[1] Раймонд Абеллио (Raymond Abellio, наст. имя – Georges Soulès, 1907-1986) – французский писатель.

который соответствует Серебряному веку, мы можем назвать религиозным веком, в то время как Золотой век, прежде всего, был метафизической эпохой. Позже происходит «восстание кшатриев», коим отмечено начало Бронзового века, открывшего биоцентрическую эру, для которой характерно гораздо большее насилие; в это же время более эмансипированным становится любой масштаб трансцендентного и понимание его значимости снижается.

Два течения Средневековой эпохи

В средние века происходит пересечение двух параллельных духовных течений: одно из них – традиционное, в изначальном смысле этого термина, а именно, связанное с примордиальной Традицией и духовностью, характерными для Золотого века, и второе – более специфическое, католическое, берущее начало в духовности, присущей Серебряному веку. Генон и Эвола оба признают сосуществование двух этих больших средневековых течений, но расходятся в том, что касается их связи. Эвола считает, что они противостоят друг другу. Генон полагает, что они поддерживают связь, не противостоя, а дополняя друг друга.

Генон видит в лице Святого Бернарда[1] самое известное подтверждение средневекового выживании первоисточника духовности, упомянутого в его гностическом методе. Ссылаясь на великую фигуру аббата Клерво, он пишет: *«То, чего философы стремятся достичь кружными путями и словно на ощупь, он достигал непосредственно, при помощи интеллектуальной интуиции, без которой невозможна никакая интеллектуальная метафизика и вне которой можно уловить лишь тень правды».* Как средство познания, «интеллектуальная интуиция»[2] превос-

[1] Бернард Клервосский (Berar de Clairvaux) (1090-1153) – французский теолог-мистик, аббат монастыря в Клерво, оказывал влияние на церковно-политическую жизнь Западной Европы, был вдохновителем 2-го крестового похода.

[2] Александр Дугин определяет «интеллектуальную интуицию» как «сверхрациональную способность проникать в те уровни реальности,

ходит не только современную эмпирическую мысль, – «философию» (в самом глубоком значении этого слова), которой Генон намечает здесь пределы, – но и мистический экстаз. Последний означает состояние религиозной духовности, в то время как intuitio intelectualis служит доказательством метафизической духовности. Метафизический путь познания подразумевает, в соответствующих плоскостях доктрины и экзистенциального осуществления, эзотерическое учение и инициацию. Это было не только наследием отдельных индивидов. Оно также культивировалось в симбиозе с героическим путем действия в лоне больших рыцарских орденов и общин воинов–аскетов, которые были самым прекрасным цветением средневековой культуры, и в духовном родстве которых с эпохой католицизма, у Генона не было никаких сомнений. *«В средние века существовали организации, характер которых был инициатическим, а не религиозным, но основанием их являлся католицизм».*

Взаимодополняемый характер отношений, союз традиционного и средневекового католического течений, воспринимается лишь при условии признания их общего истока в «изначальном христианстве» и рассмотрении его двойного аспекта вечной эзотерической доктрины и экзотерической информации, приспособленной как к современному менталитету, так и к историческим обстоятельствам. Это долгое время ускользало от Эволы, когда автор «Восстания против современного мира» отрицал существование специфически христианской эзотерической доктрины и путал, по вине достойной сожаления интеллектуальной метонимии, аспект христианства с традицией в целом, вместе с его социальной и исторической адаптацией. Параллельно с категорическим отрицанием всей христианской эзотерики, Эвола гипостатирует[1] экзотерическому аспекту христианства сущность самой христианской доктрины. В сложив-

где Чистое Бытие пребывает в единственности, неизменности, вечности и полноте». *Прим. перев.*

[1] Гипостатировать – спекулятивно приписывать объекту обладание личностью или самостоятельным бытием.

шихся условиях считалось нормальным, чтобы традиционное течение средних веков было принято Эволой как что–то внешнее в христианстве, происходящее из другого источника, и неспособного поддерживать с католическим течением ничего большего, чем противостояние.

К примеру, анализ рыцарства позволил Эволе *«установить, в какой степени фундаментальные вопросы евангельского христианства были преодолены, и в какой мере сопротивлявшаяся Церковь проявляла терпимость к союзу принципов, ценностей и обычаев, что были практически несовместимыми с истоками её духовности».* В рыцарстве Юлиус Эвола видел попытку *«традиционной реконструкции в самом возвышенном смысле, подразумевая негласное превосходство или явное преодоление религиозной христианской духовности», работу по восстановлению героической духовности индоевропейского мира, (разрыв с которым был вызван «изначальным» христианством), возникшей из «Света Севера».* Мы приведём здесь ещё один фрагмент, который, быть может, будет показательным: *«Выбирая в качестве идеала героя вместо святого, победителя вместо мученика; вкладывая всю ценность в верность и честь, а не в милосердие и смирение; считая леность, безразличие и стыд большими пороками, чем грех; не испытывая никакого почтения к тому закону, который гласит, что следует не противиться злу, но отвечать на него добром; требуя, скорее, наказания зла и воздания злом за зло; изгоняя из своих рядов всякого, кто буквально исполнял христианскую заповедь «Не убий»; принимая как принцип не любовь к врагу, а борьбу с ним и стремление к победе... Таким образом, рыцарство, почти без изменений, утверждало арийскую нордическую этику в этом мире, который лишь номинально оставался христианским».*

В «Ликах и масках современного спиритуализма» Эвола меняет своё отношение к христианской эзотерической доктрине, допуская вероятность символического толкования Евангелий. В «Восстании против современного мира» он не признаёт тра-

дицонных элементов в католицизме. Но и здесь они всё ещё остаются присущими классическому романскому миру и, вне зависимости от их положительного влияния, никогда не допускают прекращения регрессивных тенденций католицизма, содержащихся в зародыше в «изначальном христианстве». Первичное христианство, с этой позиции, рассматривалось как «имеющее ценность». Эвола значительно изменил свои взгляды. Конечно, оставалось некое неприятие внешнего аспекта, который превращал христианство в «трагическое учение о спасении», обращённое, в первую очередь, к «человеческому типу, находящемуся на отчаянном пути к божественному». С другой стороны, некий внешний аспект католическо–христианской морали (смирение, милосердие) признаются превосходящими индивидуалистическую надменность, характерную для современного западного менталитета, и та же вера – этот «неясный и беспорядочный импульс», безоговорочно осуждённый в другое время – приобретает (как одна из форм восприятия трансцендентного) несомненное значение для «создания философии и светской культуры».

Эвола пересекается с Геноном в определении причин постсредневекового упадка христианского мира. Внешней причиной стало разлагающее действие протестантизма. Рене Генон осуждает реформированную религию, как начальный принцип «вольного исследования», вариант индивидуалистической экзегетической гордости, гуманистический интеллектуальный аспект «воли к власти». Эвола видит пример подрывной силы, торжествующей благодаря применению одного из наиболее эффективных психологических оружий «скрытой войны»: «использование индивидуальных слабостей вызванных обстоятельствами злоупотребления с намерением пренебречь доктриной; технология, состоящая в том, чтобы вызвать путаницу между сущностью и исполнением функций; обман, направленный на то, чтобы миновать кризис в системе посредством другого кризиса».

Что касается внутренней причины упадка христианства, ей стало постепенное «затемнение» его эзотерического сознания. Если это объясняет нежелание Генона, когда он, исследуя возможности традиционного возрождения Запада, задаётся вопросом о присутствии в лоне католической Церкви элементов, что одновременно заключают в себе смысл, и верны своей традиции, то для Эволы только те личности, которые чётко осознают эзотерические аспекты христианства и твёрдо решают преодолеть «ограничения веры, преданности и всего, что характерно для обычного религиозного сознания», способны положить начало восстановлению христианской традиции, духовной революции на Западе. Только они в состоянии одержать победу истинной духовности в борьбе как против сильного влияния материализма, так и против стремительного потока «второй религиозности»[1] (Освальд Шпенглер), низшего спиритуализма, паразитирующего в наши дни на руинах Традиции.

---

[1] Согласно Шпенглеру, «вторая религиозность» есть одно из явлений, всегда сопровождающих конечные стадии цивилизации. «Таковы в целом «ситуационные» обстоятельства, коим мы обязаны распространением нео-спиритуализма, каковой, как мы уже отмечали в другом месте, носит черты того особого явления, которое Освальд Шпенглер назвал «второй религиозностью»; т.е. религиозностью, торжествующей не в период расцвета органической, качественной и духовной цивилизации и в центре её, но зарождающейся на обочине сумеречной, разлагающейся цивилизации, в частом случае, в тот период, который тот же Шпенглер определял как «закат Запада» (Юлиус Эвола «Лики и маски современного спиритуализма», перевод Виктории Ванюшкиной).

ГЛАВА II. АСПЕКТЫ ЭЗОТЕРИЧЕСКОЙ ДОКТРИНЫ ХРИСТИАНСТВА

Непременным условием реставрации христианства является новое открытие его эзотерической доктрины и, в более широком смысле, всего, что за пределами его обычной религиозной формы имеет общий корень со всеми традициями. Основной причиной упадка христианства стала утрата сознания, – даже у его теоретически более квалифицированных хранителей, т.е. духовенства, – соответствующего примордиальной Традиции. Эта потеря традиционного сознания, как правило, порождает путаницу между сущностью христианства и его адаптацией к случайным историческим обстоятельствам. Вышеупомянутая hypostasis (греч. «сущность») в истории религии превозносится как точка прохождения «абсолютного обновления», в то время как в действительности, это «обновление» довольно относительно и находится в тесной связи с условиями завершения цикла и, для глубокого понимания христианства, значения всех его элементов, неразрывно связанных с примордиальной Традицией, не обладает никакой важностью.

Эвола прав, когда он пишет: *«обновление» не должно пониматься лишь в плане частной адаптации доктрины, адаптации, которая является новой не более чем по отношению к экзистенциальным и историческим условиям; для благоразумного утверждения основного положения католицизма, нужно занять противоположную позицию: вместо того, чтобы настаивать на «обновлении» доктрины, как если бы это было неким преимуществом, необходимо подчёркивать её Древность и Непрерывность, показывая, насколько это возможно, всеохватность её глубинной сущности в высшей форме просвещения и символов, что являются действительно «католическими» (иными словами, универсальными)».*

Как эхо этого фрагмента, мы воспроизводим в полном объёме страницу из книги Генона, которая заслуживает подробного комментария:

«Религиозная адаптация как факт совершенно другой традиционной формы являет собой, однако, проявление истинного духовного владычества, в наиболее совершенном смысле этого слова; и это владычество, проявляющееся внешне как религиозное, может быть одновременно совершенно иной вещью внутри себя, потому как где–то в глубине оно не утратило связь с Брахманами, под которыми в данной ситуации мы подразумеваем интеллектуальную элиту, что сохранила понимание своего нахождения за пределами любых частных форм, иными словами, осознание глубинной сущности Традиции. Для этой элиты форма способна играть лишь роль «опоры», но с другой стороны, она также является средством вовлечения в Традицию тех, кто не имеют доступа к чистой интеллектуальности; безусловно, эти люди не воспринимают ничего кроме формы, их собственные индивидуальные возможности не позволяют им двигаться дальше, вследствие чего духовное владычество проявляет себя перед ними в той форме, которая соответствует их природе, таким образом, чтобы их образование, являющееся внешним, всегда вдохновлялось смыслом высшей доктрины. Однако если адаптация неизбежно реализуется, может произойти то, что люди, сохранившие эту традиционную форму, в итоге сами замкнутся в ней, утратив подлинное знание того, что пребывает за её пределами».

Эти линии включают всю проблематику упадка христианства. «Истинное духовное могущество» исчезло в лоне Церкви, описывающей себя как «католическую», но не имеющей никакой реальной «интеллектуальной элиты» способной одновременно адаптировать доктрину к обстоятельствам и сохранить её универсальное значение. Многочисленные представители христианской традиции, которые были «заключены» в пределах «религиозной адаптации», утратили глубинную сущность

христианства (что также являлась сущностью других традиций) и любой контакт с примордиальной Традицией даже теоретически, вплоть до утверждения «сектантской и догматической исключительности», посему можно говорить о том, что Эвола был прав в своих критических замечаниях. Примордиальная Традиция абсолютно несовместима с идеалом «католичества», понимаемого в его этимологическом значении. Для упомянутых представителей христианство является не «традицией среди других традиций», но «Откровением в рамках Традиции». Эта исключительность, полная новых притязаний – не меньшее зло, чем пренебрежение по отношению к другим традициям, объёдинённым под уничижительным ярлыком «язычников», добавляя категорический отказ от общего противостояния подрывной деятельности. Таким является современный случай фундаментализма, который, даже находясь на значительном расстоянии от истинного экуменизма – экуменизма высшего, того, что вытекает из общей сущности всех доктрин, относящихся к примордиальной Традиции, – также не является эффективной преградой против подрывной деятельности, в той степени, в какой его экзотерическо–общественная интерпретация христианства становится аристократическим и авторитарным посланием, а именно, некоей традиционной формой.

Ранее упомянутая исключительность превращается в катастрофическую, когда, применяя силу по отношению к другим традиционным религиям, она сопровождается неприемлемой терпимостью к таким анти–традиционным учениям, как протестантизм или марксизм. Это приводит к падению в низший экуменизм, псевдо–универсализм гибридного характера, внедряющий в Традицию подрывные элементы, которые лишают её не только эзотерического измерения, но и существенно изменяют её экзотерическо–социальное устройство. Таково нынешнее «левое» христианство, которое, не удовлетворившись отрицанием какого-либо участия христианской традиции в

Традиции примордиальной, как и «правый» фундаментализм, осуществляет свою деятельность посредством смешения анахронизма и буквализма, эгалитарной экзегезы Писания. Ассимиляция христианства с марксизмом буквально постулирует протестантский принцип «вольного исследования» священных текстов. Таким образом, «левое» христианство представляет собой идеальный синтез двух звеньев цепи, что разрушает здание традиционного христианства. По отношению к традиционному и подлинно «католическому» христианству, это намного хуже, чем фундаментализм, который, не смотря ни на что, в виду своей аристократической и авторитарной интерпретации, остаётся, хотя и частично, в контакте с Традицией. Реставрация традиционного христианства по–прежнему возможна на основе фундаментализма, в то время как «левое» христианство соответствует современной необратимой субверсии, и в силу самого этого факта, обязано вступить в борьбу.

Как пример представителя христианской традиции, который оказался ограниченным экзотерическим воззрением, мы назовём кардинала Даниэлу[1], его случай более показателен, поскольку он является одним из лучших современных богословов. Его «оговорки» относительно Рене Генона и интегрального традиционализма позволяют представить ту бездну непонимания, что разверзлась между младшим духовенством и «старшими священнослужителями». *«Христианство одухотворено не каким–то метафизическим пониманием постоянных измерений человека»*, – утверждает кардинал Даниэлу. - *«Оно происходит от вмешательства Бога в историю»*. «Непосредственное превосходство» христианства над другими религиями «заключается в самом воплощении Слова», в особенном Человеке, Исусе Христе, Спасителе всего Человечества. Поэтому «библейские религии» и, в частности, христианство, являются не формами примордиальной Традиции, а рождением чего–то нового». Да-

[1] Жан Даниэлу (1905-1974) – французский католический богослов, библеист, историк Церкви.

вайте ещё раз повторим, что мы говорили об относительном обновлении. Христианство стремилось к утверждению религии воплощённого Слова в той степени, в какой исторические условия, свойственные начальной стадии Кали–Юги, нуждались в эффекте, оказанном на как можно большее количество людей, посредством события, что могло вызвать невероятное потрясение, – в первоначальном смысле этого термина, – дабы окончательно и бесповоротно предоставить человеческому роду путь освобождения, который лежал через искупление. В «таинстве Воплощения», таким образом, появляются три измерения экзотерической релятивизации: историческое, социальное и экзистенциальное. Вне зависимости от способов своей работы, эта релятивизация не оказала никакого влияния на высший смысл доктрины, её эзотерический смысл, неотделимый от примордиальной Традиции. Среди этих способов, как было отмечено выше, можно назвать след, оставленный христианством в традиционной концепции двух природ, замену традиционного дуализма различия – сепаративным дуализмом, приспособленным к условиям железного века, где господствует преимущественно монистический материалистический менталитет. Упадочническому человечеству, смирившемуся с искушением материалистического монизма, следует вначале предложить существование иного мира за пределами материального, даже если кажется, что вновь провозглашённый дуализм на первом этапе противопоставляет два абсолютно разных мира, чтобы впоследствии представить высший дуализм, в согласии с которым материальный мир должен будет восприниматься как эманация и отражение духовного мира, его несовершенный и преходящий образ. В более общем плане, релятивизация экзотерической доктрины заключается в её религиозном выражении. Генон настаивает: религиозным является лишь один внешний аспект сакрального, другой является метафизическим. В этом ключевое различие между *«спасением»,* религиозным способом приближения к божественному, пути, что воодушевлён христианством и предназначен для *«человека сломанного типа»* (Эвола), утратившего

смысл истинной интеллектуальности, и *«освобождением»,* метафизическим идеалом *«достижения высшего и необусловленного состояния»*, когда все ограничения, присущие материалистической части существа, были преодолены.

Христианство: обновление и регулярность

Христианство разделяет с другими традициями некоторое число мифов, символов и образов. Мы уже назвали миф о Золотом веке[1] (или Рае) – общий для библейской религии и индуизма, эхо которого также находимо у Гесиода и Вергилия. Также мы указали на символический титул Pontifex (буквально «Строитель Мостов»), принятый как у римских императоров, так и у христианских Пап. Генон напоминает, что *«символически Понтифик есть тот, кто выполняет функцию посредника, устанавливающего связь между этим миром и высшими мирами. В связи с этим, радуга, «небесный мост», является естественным символом «понтификата», поэтому все традиции придают ей сходные значения: так, у евреев она – залог завета между Богом и его народом, в Китае – символ союза Неба и Земли, в Греции она олицетворяется Иридой, «вестницей Богов», и почти везде, у скандинавов, персов и в Центральной Африке и Северной Америке, она представляется мостом, связующим чувственный и сверхчувственный миры».* Следует добавить, что индусский Tirthamkara[2] (буквально «создатель бро-

[1] В произведении «Труды и дни» Гесиода, строго говоря, фигурирует не «золотой век», а «золотой род». Aurea saecula впервые появляется в «Энеиде» Вергилия.

[2] Тиртханкара (санскр. tirthamkara, на языке ардхамагади titthagara, букв. «создатель брода», в позднейшей интерпретации «создатель церкви») – в джайнской мифологии титул вероучителей джайнизма, основных персонажей мифо-исторического комплекса. За каждый полуоборот колеса времени в кармовых землях (землях, где кормятся трудом и где действует закон *кармы)* появляются 24 Т. Пять благих моментов в жизни Т. (зачатие, рождение, уход от мира, обретение абсолютного знания и конечное освобождение) происходят всегда (кроме жизни *Махавиры)* под одним лунным созвездием (накшатра) и

да или моста») – точный эквивалент латинского Pontifex. Мост является ничем иным, как путём Освобождения. Tirthamkaras[1] двадцать четыре, как старцев Апокалипсиса. Позже мы вернёмся к традиционным соответствиям числового символизма.

Мы могли бы привести много подобных примеров. В книге, написанной вскоре после смерти Генона, но недавно переизданной, во введении в философскую мысль Генона, Поль Серан приводит несколько других. Например, он устанавливает аналогию между Христом, человеком, в котором объединены две природы, божественная и человеческая, и Джен (Человеком), который в Большой Триграмме[2] исполняет роль посредника между «Небом» (Тянь) и «Землёй» (Ти). Генон связывает это с высшим смыслом евангельской фразы: *«Небо и земля прейдут, но слова Мои не прейдут»*. И Генон комментирует: *«Слово в себе самом и, как следствие, «Универсальный Человек», ему тождественный, пребывают за пределами различения «Неба» и «Земли»; так, он вечно остается таким, какой есть, во всей полноте бытия, в то время как любое проявление и различение (т.е. всякий порядок случайных существований) исчезают в полной «трансформации»*.

Интеграция христианского символизма в великий традиционный эзотерический ансамбль предполагает не только восприятие соответствия значений. Каждый символ, каждый образ, каждый миф есть опора идеи, так же приводимой к идее Праздника тела Христова, которая основана на традиционном

сопровождаются чудесными явлениями. Матери Т. при зачатии видят 14 (у шветамбаров) и 16 (у дигамбаров) вещих снов. Новорождённого Т. боги забирают у матери, погрузив её в глубокий сон и подложив ей копию ребёнка, и уносят на гору *Мандару,* где совершается церемония посвящения Т. Наиболее подробно в джайнской литературе описывается житие Махавиры. Жития остальных Т., как правило, изображаются по той же схеме. (*Лит.:* Терентьев А. А., Некоторые основы джайнской мифологии, в сб.: Проблемы изучения и критики религий Востока, Л., 1979).

[1] Форма множественного числа от Tirthamakara в испанском языке.

[2] Сан-t’sai – три силы природы.

мировоззрении, едином и универсальном для всех религий, что конкретизированы во времени и пространстве. Преодоление христианского экзотеризма и открытие эзотерических аспектов христианства, переход от Shariyah[1] к Haqiqah[2], если использовать исламскую терминологию, постулирует, кроме выявления соответствия значений, создание совпадения значений. Например, недостаточно будет просто отметить регулярность мифа об Эдеме; необходимо связать его с традиционной метафизической историей, с этим циклическим воззрением, которое одновременно является пессимистическим и активным, разделяемым всеми традициями, с этой инволюционной концепцией, однако, сочетающей в себе постоянную тьму упадка с перспективой искупления в новом цикле.

Символ «хождения по водам» – типичный пример символа, приводимого нами не только для того, чтобы сблизить значения, но также для их сравнения и конечной интеграции в традиционное Weltanschaung. Генон утверждает, что Вишну назван Нараяной, *«Движущимся над Водами»,* и что «*сближение с Евангелием выявляется именно там, где Христос идёт по воде»*. Он добавляет, что в индуистской традиции, завоевание *«Великого Мира»,* союз с «Покоем», обладание «собой во всей полноте», т.е., в конце концов, внутренняя реализация, *«часто бывают изображены как плавание»*[3]. Почти неизбежно вспоминаются Аргонавты и лодка, которая в христианском символизме представляет Церковь, кроме того, открытие внутреннего духовного центра нередко рассматривают как героическое приключение, которое не обязательно происходит на море (Поиски Священного Грааля, исламская доктрина «великой священной войны», Бхагавад Гита). Во всех традициях, где появляется «хождение

[1] Шариат (араб. шариа, букв. – надлежащий путь) – это первая ступень суфийской практики.

[2] Хакикат – наивысшая ступень духовного восхождения в суфизме.

[3] В главе 8 труда «Духовное владычество и мирская власть» Генон пишет, что «по сути, символическое плавание представляет собой завоевание «великого мира».



Иван Айвазовский. Хождение по водам

по водам» посреди «моря страстей», острова остаются неизменными средь непрерывного волнения волн. Евангельские образы, равно как и другой традиционный символизм, относятся к универсальной доктрине, которая учит реализации Существа через постоянное метафизическое напряжение к внутреннему единству за пределами разнообразия материальных инстинктов, аффективных импульсов и всех бесформенных биологических проявлений.

Сейчас мы значительно поднялись над сентиментальной мистической путаницей и жестким дуализмом, в котором молодой Эвола упрекал христианство. Тройное различие Тело–Душа–Дух, основа традиционного взгляда на человека, присутствует в христианстве, особенно в ранних текстах, Посланиях апостола Павла к Фессалоникийцам и Коринфянам. Заповедь

«прославления Бога во плоти» является противоположностью внутренней атаки, которую христианство направило на плоть человеческую. Апостол Павел говорил, что человек – одновременно тело, душа и дух, и что человеческое тело есть богоявление души и храм Святого Духа. Переход между духом и телом, душа – опора метафизического напряжения, которое первое подразумевает во втором. Вместилище импульсов, посредством которых мы признаём союз, объединяющий нас с биологическо–материальной сферой, является также рычагом духовного напряжения. Ношение следа этих экзистенциальных поисков высшего мира, признаков, которые по самой своей природе выходят за рамки импульсов простой возбудимости, чья организация в соответствии со стилем поведения и действия является основой того, что Эвола называет «расой духа», «расой души», в высшем ноопсихическом смысле этого слова, а не в низшем, биопсихическом значении души, мыслимой как источник аффективного рассеивания.

Интеграция христианского символизма

Немного ранее мы упоминали понятие «духовного центра» во внутреннем смысле этого термина, то есть, ядра личности, которое каждый должен стремиться открыть за пределами случайных зовов плоти, то важное, что мусульмане называют «великой священной войной»[1], противопоставляя её «малой свя-

[1] Об исламской традиции Эвола пишет, в частности, в «Арийской доктрине борьбы и победы» (*La dottrina aria di lotta e vittoria, 1970 Речь на конференции в «Институте кайзера Вильгельма», Палаццо Дзуккари, Рим, 7 декабря 1940 г.)*: «Исламская традиция займет здесь место традиции арио-иранской. Концепция «священной войны» и, по меньшей мере, в том, что касается исследуемых здесь идей, пришла к арабским племенам из вселенной иранской мысли. Таким образом, в исламской традиции присутствует элемент некоего позднейшего возрождения примордиальной арийской традиции, и с этой точки зрения она может быть несомненно нами использована. Предполагается, что в этой традиции различают, по сути, *две «*священные войны», а именно – «великую» и «малую» священную войну. Такое различие

щенной войне», которая ведётся на внешней стороне против врагов родины; но также существует внешний смысл понятия «духовного центра». Тогда говорится о месте, где возникла данная традиция: Рим, Мекка, Иерусалим.

Различные духовные центры, в которых появлялись различные религиозные традиции, зачастую были не более чем отражениями во времени и пространстве великого универсального центра примордиальной Традиции, где пребывает «Царь Мира», о котором, ещё прежде Генона, упоминал Жозеф Александр Сент–Ив Д'Альвейдр[1] в своей книге «Миссия индийцев». Этот «Центр Мира» называется Агартха, также известный в христианском средневековье как царство пресвитера Иоанна, и его «двуцентральная структура» отражается во всех исторических и географических духовных центрах, которые он производит. Теперь мы всецело перейдём к числовому символизму,

базируется на словах Пророка, который по возвращении из военного похода сказал: «*Мы вернулись с малой священной войны на великую священную войну»*. В данном контексте великая священная война имеет духовный статус. Малая же священная война, напротив, является борьбой физической, материальной – войной, проходящей во внешнем мире. Великая священная война – это борьба человека со своими собственными врагами, с теми, что пребывают *в нем самом*. Точнее, это борьба сверхчеловеческого элемента в человеке со всем инстинктивным, привязанным к страстям, хаотичным, подчиненным силам природы. В точности та же идея присутствует в «Бхагавад-Гите», этом великом древнем трактате арийской воинской мудрости: *«Познав То, что выше разума, покорив низшее «я» высшим «Я», порази, о могучерукий, труднопобедимого врага в образе вожделения»»*. Обязательным условием для внутреннего освобождения является полное и окончательное уничтожение противника. В контексте героической традиции такая малая священная война, т.е. война как внешняя борьба, служит исключительно средством для реализации войны великой. По этой причине в текстах «священная война» и «путь к Богу» зачастую являются синонимами.

[1] Жозеф Александр Сент-Ив Д'Альвейдр – французский оккультист, являлся последователем Антуана Фабра Д'Оливе, оказал значительное влияние на Папюса и Станисласа де Гуайта. В 1880 получил титул маркиза д'Альвейдр. Поклониик Наполеона. Основатель «синархии». Впервые употребил название Агарта.

эзотерическому значению чисел, и как напоминает историк христианского искусства, «утилитарный символ всегда скрывает таинственный смысл и всегда точен как полученные нами сообщения первых веков». Мы ограничимся изучением символического смысла чисел 12 и 13.

Сент-Ив Д'Альвейдр утверждает, что *«окружность, стоящая выше всего и ближе всего подходящая к таинственному центру, состоит из двенадцати делений, которыми представлена высшая инициация и которые, кроме всего прочего, соответствуют Зодиаку»*. Генон комментирует: *«Именно этот круг воспроизводится так называемым «Круговым советом» Далай–Ламы, состоящим из двенадцати великих Нашманов, а отголоски этого понятия встречаются и в некоторых западных традициях, – достаточно вспомнить о «Рыцарях Круглого Стола». Добавим также, что двенадцать членов внутреннего круга Агартхи, с точки зрения космического порядка, представляют собой не только двенадцать знаков зодиака, но и двенадцать Адитьев, а именно форм Солнца, которые соотносятся с этими зодиакальными знаками, и это очевидно, поскольку Ману Вайвасвата называется «сыном Солнца», «Царем Мира», и одной из его эмблем является солнце. Именно её приписывает Христу католическая литургия, называя его «Солнцем справедливости», Sol Justitiae; Слово в действительности является «Духовным Солнцем», т. е. истинным «Центром Мира»; не будем забывать, что это выражение – Sol Justitiae – применяется также и к Мельхиседеку. Изображение Солнца с двенадцатью лучами можно рассматривать как образ двенадцати Адитьев; однако, когда Солнце служит образом Христа, те же лучи уподобляются двенадцати апостолам (греч. “apostolos” означает “посланник”) Кроме того, само число апостолов служит, помимо всего прочего, отличным подтверждением соответствия между Христианством и примордиальной Традицией»*.



Адам Кадмон

Что касается древнего символизма числа три, в связи с католическим учением о Троице, нам не остаётся ничего лучшего, как воспроизвести следующий фрагмент одной из наших статей: *«Черты последней (языческой духовности) многообразны в лоне римской католической Церкви. Нам следует сказать о них. Давайте вспомним лишь, к примеру, Троицу, остатки гомеровской космогонии – «всё разделяется на три», – сказал известный греческий поэт, – отражение священной Арийской триады, выжившая индуистская доктрина Тримурти или венок с тремя образами друидов. Понятие «Бог в трёх лицах» или «Единый в Трёх Лицах» также свойственно для скандинавской мифологии (Один, Лодур, Хенир) и египетской религии».*

Наше обращение к данной статье не означает, что мы всё ещё придерживаемся точки зрения, которую в ней развиваем. На момент написания статьи, мы были ограничены, с одной стороны,

памятью о воспитании и требованиями темперамента, которые привели нас к христианству, а с другой, сопряженным влиянием «Восстания против современного мира» и публикациями школы «Новых Правых». Всё это было своего рода критическим приговором, объявленным «изначальному христианству», которое представлялось противоположностью «европейского гения». Иным было восхваление католицизма на основе так называемых «следов языческой духовности», в которой заключалась специфика Запада. Несмотря на повсеместное благотворное использование символизма троицы, ранее упомянутый перенос напрочь избавлял от неявного историзма, абсолютно не совместимого с идеей изначального высшего традиционализма и, что касается собственного внутреннего развития христианства, с утверждением эволюционистских предрассудков, приумноженных исключительно социологической концепцией роли религии. Обладая «развивающимся» направлением, благоприятным для общественного порядка, католицизм возвышался теми, кто, отрицая «изначальное христианство» в его наиболее глубоком значении, уничтожили его духовную основу. Так католицизм, равно как рыцарство, течение воинов–аскетов Средних веков и политически мыслящие гибеллины, был продуктом разложения раннего христианства и, по причине этого случайного исторического контингента, одной из форм выражения абсолютной Традиции, которая выходит за рамки принятых категорий пространства и времени.

Двуцентральная структура духовных центров

«Крест стоит, пока вращается мир»[1], таков девиз монашеского Ордена картезианцев. Определённо, крест символизирует *«Ось мира»*. Axis mundi – духовный центр вселенной, её неподвижный двигатель, используя знаменитую формулу Аристотеля, сила, которая управляет универсальным движением, не принимая в нём участия. Существует *«символизм кре-*

[1] Лат. Stat crux dum volvitur orbis.

ста», которому Генон посвятил одну из величайших работ. Когда христиане сотворяют крестное знамение, они вспоминают не только две деревянных перекладины, на которых был распят Христос, – посредством этого символического жеста они устанавливают связь с примордиальной Традицией; не только христианство использовало этот ключевой символ, но и многие другие религии включили его в своё учение в качестве основополагающего аспекта.

Рене Генон пишет: *«Большинство традиционных доктрин используют в качестве символа реализации «Универсального Человека» один и тот же знак, ибо, как мы сказали ранее, он принадлежит к символике, которая непосредственно восходит к примордиальной Традиции: это знак креста, очень точно выражающий способ, с помощью которого достигается эта реализация – через соединение в совершенную целостность состояний сущего, приведённых к гармоничной иерархии, во всеобъемлющем развертывании в обоих направлениях – «расширения» и «возвышения»*. Генон уточняет, что условия «расширения» и «возвышения» заимствованы из исламской эзотерической доктрины. Необходимо определить значение и, следовательно, понятие «Универсального Человека», о котором также рассказывается в древних персидских текстах (Вохуман[1]), также как и в даосизме (Джен, посредник между Небом и Землёй в Великой Триаде).

Расширение в горизонтальном смысле «широты» – это *«полное расширение индивида, взятое как основа реализации; расширение, состоящее в неограниченном развитии совокупности возможностей, подчиненных особым условиям проявления».* Таким образом, оно относится к биопсихической части существа. И по этой причине не может являться самоцелью. Оно должно осуществляться в совершенной гармонии с развитием в горизонтальном направлении «возвышения». Всё это согласуется с тем, что Эвола называет «Абсолютным Человеком». Мы

[1] Вохуман – «Благая Мысль», позднее произношение имени Бессмертного Святого Воху Мано (также: БахМан). Вохуман был первым, кто явился в откровении пророку Заратуштре, дабы проводить его к Ахура Мазде.

остановимся для того, чтобы подчеркнуть фундаментальное различие, что отделяет Индивидуальность от Личности. Способы первой – биопсихические способы, исключительно горизонтальное расширение которых не может быть достаточным для того, кто желает достигнуть расширения «Универсального Человека». Для того чтобы осуществление в смысле «широты» не было ограничено простым индивидуализмом, основанном на «воли к власти», сами биопсихические способы должны быть ранжированы. Они должны благоприятствовать, в горизонтальном расширении индивидуальности, «возвышению» в эзотерическом смысле этого понятия, духовному подъёму, который постулируется последовательной организацией биопсихического разнообразия доминирующим принципом внутреннего единства.

Подобно тому, как мы обнаружили эхо числового символизма Дюжины, начав с двенадцати рыцарей Круглого стола, переходя к двенадцати Апостолам и двенадцати греческим богам Олимпа, пространственный символизм креста представляет интеграцию внутреннего осуществления в «Универсальном Человеке», который одновременно является Христом, пророком исламской традиции, Адамом Кадмоном еврейской каббалы и «Царём» дальневосточной традиции[1]. В силу традиционной аналогии между макрокосмом и микрокосмом, это совершенно не противоречит метафизическому символизму креста, но напротив, завершает интерпретацию в соответствии с девизом монашеского Ордена картезианцев. Действительно, полное расширение «Универсального Человека» в двух направлениях пространства является человеческим микрокосмом, Axis mundi

[1] Wang (в Дао дэ Цзин). В «Восстании против современного мира» Эволы читаем: «Согласно дальневосточной Традиции, царь, «сын неба» – t'ien-tze – то есть тот, кто родился на как обычный смертный, обладает «небесными полномочиями», t'ieng-ming, в чем также выражена идея реальной сверхъестественной силы. Укорененный в подобной силе или «добродетели», верховный правитель, wang, в древнем Китае обладал высшей функцией центра, третьей власти между небом и землей.

мирового макрокосма. Полная реализация человека состоит из точнейшего открытия духовной оси, центрального ядра личности, которое станет управлять движением индивидуальности, не принимая в ней духовного участия, чтобы оставаться «неподвижным двигателем» души и тела.

Для того, что завершить настоящее рассуждение, нам остаётся лишь воскресить в памяти один известный случай использования универсального символизма креста в сравнительно недавнее время. Речь идёт о Свастике, древнем и извечном символе, следы которого находят даже у аборигенов Америки, что, вне всяких сомнений, имеют связь с примордиальной Традицией; национал–социализм, полностью игнорируя универсальное значение этого символа, превратил его в эмблему так называемого превосходства «арийской расы»; подобная опасность сегодня угрожает символу «кельтского креста», который был регенерирован новым европейским национализмом. Как символ европейского единства, кельтский крест, безусловно, был так же законно унаследован как языческими, так и политическими воззрениями. Кельты действительно распространились по всей Европе от Испании до Чехии. Кельтская ветвь видна даже на Ближнем Востоке. Профессор Жак Боже-Прево (Jacques Baugé–Prévost) избегает называть того же Исуса «Кельтом из Галелеи», тем самым опасаясь подтвердить кельтское происхождение европейских народов? «Кельтский крест» является легитимным символом национализма, открытого на христианском Западе, новой идеологии и высшего интереса, что противопоставляет либерализму и марксизму идеал Европы, задуманный как единство цивилизации, нежели как конгломерат наций в узком смысле, всегда готовых применять меры друг против друга. Однако следует быть осторожным, чтобы не принять национальный партикуляризм за партикуляризм европейский, даже на основе общей культуры, а не чистой биологии, расы, что является точным эквивалентом того, что в сфере индивидуальной реализации называют «расширением».

Европейский национализм также должен быть воспринят вертикально, в универсальном смысле, добавляя к нему необходимое восприятие биологических, расовых и культурных различий, чёткое и обязательное создание духовной иерархии. Лишь духовные различия имеют абсолютное и универсальное значение, и в силу этого факта служат основой для создания иерархии. В качестве примера мы скажем, что с традиционной точки зрения в цивилизации средневекового христианского Запада дух коллективизма, который связывает европейского рыцаря с его японским эквивалентом, самураем, важно не только расовое различие, что их разделяет, но, прежде всего, то этническое и культурное сообщество, которое связывает того же рыцаря с европейским буржуа и рабом. Одновременно с этим открытием иерархии (в возрастающем порядке значимости: биологическое сообщество, культурное сообщество и сообщество духа, – согласно традиционной троичной классификации человека), новый европейский национализм вновь должен обрести универсальное значение своего символа, «кельтского креста», две перпендикулярные перекладины которого представляют двойное горизонтальное и вертикальное осуществление европейского сообщества, и круг, что отражает всю полноту бытия как результат этого двойного осуществления.

Христос: Царь, Священник и Пророк

Одно из самых значительных символических событий христианской традиции, несомненно, история трёх «Волхвов, пришедших с Востока», чтобы почтить Исуса и поднести ему «золото, ладан и мирру». Нужно прежде всего отметить, что один из этих царей носил имя Мельхиор (букв. с иврита «Царь Света»), корень которого тот же, что у Мельхиседека[1]. Рене Генон

[1] Мельхиседек (МелкиЦедек) – «царь правды». В некоторых апокрифических текстах и талмудических трактатах Мельхиседек отождествляется со старшим сыном патриарха Ноя и родоначальником семитских народов Симом. Согласно традиционному взгляду, Мельхиседек является персонификацией Царя Мира, о чём мы можем



Андреа Мантенья. Поклонение волхвов (1464)

замечает в связи с этим: *«Это имя того персонажа, который выполняет функцию «Царя Мира» в иудео–христианской традиции».* У этого имени есть положительная связь с высшим духовным центром, Агартхой. Кроме того, Генон добавляет: *«Иудео-христианская традиция различает два вида священства – «по чину Аарона»*[1] *и «по чину Мелхиседека», причем второе настолько же выше первого, насколько Мелхиседек выше Авраама, рождённого из колена Левия и, таким образом, из рода Аарона».*

Превосходство «по чину Мельхиседека» над Аароном заключается в том, что Мельхиседек есть «Господин Мира и Справедливости», наделённый царской и священнической властью, одновременно являясь царём и священником. Мир и Справед-

прочесть в одноимённой работе Рене Генона.

[1] Аарон (אַהֲרֹן, Ахарон) – согласно Библии брат и ближайший сподвижник Моисея, первый еврейский первосвященник.

ливость соответствуют идеалам духовной и светской власти. Христианское священничество отождествляется со священничеством самого Мельхиседека, следуя сказанному Христом в одном из псалмов: «Ты священник вовек по чину Мельхиседека»; нужно связывать с этим тот факт, что Христос был рождён в царском колене Иуды, а не в священническом колене Левия.

Из этого следует, что Христос есть Царь и Священник, но также Пророк, так как Пророком является тот, кто наделён полномочиями светской или царской власти (соответствующей горизонтальной реализации, что была упомянута нами в анализе символизма креста) и духовной или священнической власти (соответствующей вертикальному расширению). Таким образом, достоинство Христа – это достоинство «Универсального Человека», которого мусульмане называют просто «Пророком». Этим превосходством Христос наделён от рождения посланниками Агартхи, что являются «Волхвами», следовательно, Христос представляет *«Царя Мира», а христианство является совершенным ортодоксальным проявлением примордиальной Традиции. О «Волхвах» Генон пишет: «Маханга преподносит Христу золото и называет его «Царем»; Махатма одаривает его благовониями и приветствует как «Священника», наконец, Брахатма подносит ему смирну (бальзам бессмертия), величая «Пророком» или «Духовным учителем». Знаки почтения, оказываемые младенцу–Христу во всех трех мирах тремя полномочными представителями примордиальной Традиции, в то же время являются, как несложно заметить, залогом совершенного соответствия христианства с этой Традицией».*

Христианство и инициация

Доктрина не может быть признана традиционной в высшем смысле этого слова, если наряду с метафизическим символизмом она не предлагает инициатический путь, который в технической и экспериментальной сфере является тем, чем эзотерическая доктрина является в сфере теоретической. Для Генона

нет никакого сомнения в том, что *«христианская Церковь в первые века своего существования была закрытой или полузакрытой организацией, куда допускались не все желающие, но лишь те, кто соответствовали необходимым критериям для получения особой «христической» инициации»*.

Генон не отрицает, что таинства, лежащие в основе инициации христианской традиции, могли со временем выродиться и, в конце концов, превратиться в обыкновенные экзотерические ритуалы. Некоторые продолжают обвинять Генона в противоречивости мнений. Существенное возражение таково: невозможно полагать, что таинства изначального христианства утратили свой инициатический характер, поскольку последний постоянен и неизменен. Генон опровергает это, отвечая: *«Эта неизменность и необратимость присуща лишь людям, получившим инициацию, но не тем ритуалам или особым жестам, призванным передавать духовные влияния, что служат «техническим» средством инициации»*.

Эта утрата инициатического характера христианских обрядов, эзотерических таинств, изначально задуманных как технический и экспериментальный аспект эзотерической доктрины, составляет часть «падения этого мира», которое внушили христианству западного мира условия эпохи. Это один из многих аспектов адаптации, уже не единожды нами упомянутой, когда речь шла о непредвиденных обстоятельствах конца цикла, одна из форм этой умышленной и необходимой секуляризации, в которой многочисленные современные историки, приписывая другим свой собственный менталитет и не способные судить прошлое кроме как через призму современного макиавеллизма, смутно различили корыстный политический маневр.

Генон противопоставляет им гораздо более легитимную точку зрения, когда пишет: *«Принимая во внимание то печальное состояние, в котором в эпоху распространения христианства находились страны Запада, входившие в состав Римской империи, то без «падения» христианства на экзотерический уровень все они вместе взятые в скором времени лишились бы*

всякой традиции, так как их собственные традиции, и в особенности главенствующая греко–романская традиция, достигли точки крайнего вырождения, что свидетельствовало о безусловном и скором конце цикла их существования. Это «падение» не было ни случайностью, ни извращением, – наоборот оно носило «провиденциальный» характер, потому как лишь это не позволило Западу скатиться в тот период в ту же пропасть, в какой он находится в наше время».

«Дабы убедиться в том, что христианство во второй фазе своего существования, утратило инициатический характер своих «таинств» и превратило их в обычные экзотерические обряды, достаточно рассмотреть случай с крещением, от которого должно непосредственно зависеть все остальное. Об изначальном христианстве, несмотря на всю «тьму», что его окутывает, абсолютно точно, что в нем крещение давалось лишь при соблюдении множества строгих предписаний и после длительной подготовки. В настоящее время все обстоит прямо противоположным образом, и кажется, что Церковь прилагает все усилия на то, чтобы упростить и облегчить процесс осуществления этого таинства, которое может быть не только дано всякому человеку без какой–либо подготовки и вне зависимости от его качеств, но считается действительным, кто бы его не осуществил, в то время как другие таинства могут совершаться лишь священником определённого сана и исполняющего конкретные ритуальные функции».

Отношение Эволы к случаю крещения было точно таким же, в рамках его анализа экзотеризации инициатических ритуалов, – явлении, которое он оценивает куда более пессимистически, чем Генон. *«Генон смотрел на эту ситуацию не столь пессимистично, потому что не учитывал двух моментов. Прежде всего, он, в отличие от указанного нами высшего и интегрального понимания инициации, рассматривал её более широко и даже ввёл понятие «виртуальной инициации», иными словами, инициации, которая может происходить безо*

всякого ощутимого для сознания эффекта и оставаться почти столь же бездейственной, как происходит в большинстве случаев. Вторая ошибка Генона заключается в том, что, на его взгляд, указанная сила сохраняет свою действенность даже в тех организациях, которые некогда обладали подлинным инициатическим характером, но так давно вступили в фазу предельного вырождения, что есть все основания предполагать, что духовная сила, изначально бывшая их центром, отныне утрачена, не оставив за фасадом ничего, кроме психического трупа».

Однако, помимо этих поверхностных расхождений, Генон и Эвола совпадают в главном – в том, чтобы признать среди различных затемнённых аспектов эзотерического христианского сознания экзотеризацию священных ритуалов. Крещение проявляется у обоих как наиболее очевидная иллюстрация этого явления. Из первоначального значения «второго рождения», переживаемого избранными во время инициации, оно выродилось в сугубо официальную церемонию, проводящуюся в связи с явлением в мир каждого человека, на абсолютно равных основаниях. Традиционная концепция «второго рождения» находит своё собственное эхо в чистой форме деградировавшего «обряда перехода», который этнологи и современные антропологи обнаружили в лоне первобытного общества, принимая во внимание, что это не было изначальным и основным состоянием человечества, а как совершенно точно указывает Жозеф де Местр, гипердегенеративным остатком, лишь напоминающим его, а потому существовала опасность в применении прилагательного «первобытный», поскольку, имея двусмысленный характер, оно одновременно означает «дегенеративный» и «изначальный». «Второе рождение» являлось исключительно духовным, это было рождение, дававшее доступ в «мужское общество» в высшем значении этого термина, открывавший двери к индуистской касте «дваждырождённых», понимаемой в этимологическом значении (и означало ступень, на которой находится сам Генон, являясь верховным «свидетелем Тра-

диции» в современном мире). Между тем, первое рождение – биологическое – случайно, и не может наделять на равном основании тем достоинством, которого удостаивается каждый человек, в то время как биопсихическая организация, «второе рождение» – духовно, и является результатом добровольного преодоления себя – оно наделяет высшим достоинством, присущим всякой подлинной аристократии.

В главе, посвящённой отношениям христианской этики и метафизики пола, мы вернёмся к вопросу экзотеризации, воскрешая в памяти событие священного бракосочетания, этой «великой тайны», о которой говорит Святой Павел и которая также выродилась в обыкновенную общественную формальность. Но прежде мы рассмотрим христианство под метаполитическим углом, и наше изучение не будет напрямую связано с некими ранее существующими аспектами эзотерической доктрины христианства. Таким образом, двойственная функция Христа как Царя и Священника позволит понять истинную сущность гибеллинизма, этого расцвета средневековой метаполитической мысли, наследниками которой были Эвола и Генон.

ГЛАВА III. ХРИСТИАНСТВО КАК МЕТАПОЛИТИЧЕСКИЙ ФЕНОМЕН: ГИБЕЛЛИНИЗМ, НАСЛЕДИЕ И ЗНАЧЕНИЕ

В одной из своих главных книг Эвола определяет гибеллинизм как доктринальное утверждение превосходства светской власти над духовной. Вступление «теократического плана гвельфов» разрушило то, что он полагал обычным положением. Эвола приписывает спор между священством и империей маккиавелизму Церкви, неспособной вынести присутствие власти, превышавшей её собственную.

Эвола также считает, что для объяснения средневекового конфликта гвельфов и гибеллинов[1] нужно вернуться к первичному христианству и его отношениям с Римом. *«Внутренний упадок и, в конце концов, политический распад древнего римского мира отмечают провал попытки соразмерить Запад с имперским символом. Вторжение христианства в человеческое мышление с особым типом дуализма, который прочно устанавливал в разуме определённый характер религиозной традиции, привело к значительному прогрессу в процессе разъединения, когда вскоре после вторжения северных рас, средневековая цивилизация вернулась к имперскому символу. Священная Римская Империя была Restauratio[2] и Continuatio[3], окончательный смысл которой состоял в восстановления римского движения, согласно солнечному вселенскому синтезу, что логически подразумевало пре-*

[1] «Борьба гибеллинов и гвельфов была пиком противостояния двух сакрально-политических моделей западно-христианской цивилизации – «католической теократии» («радикальное папство») и императорского псевдо-византизма (германские императоры Штауфены). Исторически это многовековое противоборство закончилось поражением гибеллинов и победой папской партии. (Из докторской диссертации Александра Дугина «Трансформация политических структур и институтов в процессе модернизации традиционных обществ»).

[2] Лат. «Восстановление».

[3] Лат. «Продолжение».

одоление христианства и должно было находиться в конфликте с гегемонией, на которую с самого начала претендовала Римская Церковь. Она не могла смириться с тем, что Империя фактически соответствовала высшему принципу, превышавшему то, что представляла собой сама Римская Церковь; это находилось в явном противоречии с евангельскими предпосылками, узурпировавшими и поглотившими права, и стало причиной рождения «теократического плана гвельфов». В следующих фрагментах Эвола перечисляет конкретные случаи, где в репрессивной форме проявился этот «теократический план»: обвинение в ереси, предъявленное папой Григорием IX Ордену Святого Иоанна (1238), приговор архиепископа Риги (1307) Ордену Тевтонских Рыцарей и т.д. *«Но именно тамплиеры были главной целью атаки. Разрушение этого Ордена совпало с прерыванием метафизической напряжённости гибеллинов средневековья. Это отправная точка разрыва, «западного упадка».*

Позже Эвола признает, что если гибеллинизм является сверх–традиционным явлением, его «недуалистическая метафизика Империи» также присутствует в самом христианстве, о чём свидетельствует знаменитая фраза апостола Павла: *«Ибо не есть власть, если не от Бога»*, и ещё более актуальный отрывок из Послания к Римлянам: *«Посему противящийся власти противится Божию установлению».* В этих критериях есть концепция, которая, по крайней мере, допускает существование «духовного могущества», что незаконно осуществляется временными обладателями власти. Это «духовное могущество» представляет собой то, что в мусульманской и восточной традициях известно как Барака[1] и «небесный мандат»[2]. Ритуал «наложения рук», через который передаётся Барака, в точности соответствует ритуалу освящения королей и императоров, ко-

[1] Барака – древнее персидское слово, которое означает «благословление», «благодеяние», «блаженство».

[2] Небесный мандат (Tiānmìng) – одно из центральных понятий традиционной китайской политической культуры, используемое как источник легитимации правящей династии.

торый известен христианскому Западу. Но Барака, как и «небесный мандат», может быть потеряно. Духовное могущество утрачивается, если наделённый светской властью не достоин своей роли. В своей инаугурации, равно как и в своей практике, светская власть подчинена духовной власти. Священство имеет первенство над царским достоинством и Эвола, вопреки Генону, вкладывает в нормальный порядок оба могущества. Эти могущества, соответственно, представляют собой гвельфизм и гибеллинизм.

Существует очевидная взаимосвязь между нашими рассуждениями о гибеллинизме и гвельфизме и тем, что было сказано об особенном типе дуализма, введённом христианской традицией в общих рамках традиционной доктрины двух природ. Согласно предложению синтеза двух ветвей, общие различия подразумевают сверхъестественное происхождение; гибеллинизм являлся политическим отражением различительного дуализма, свойственного традиционной ортодоксии. Что касается гвельфизма, он представлял собой политическое отражение сепаративного дуализма, не являвшегося, строго говоря, инакомыслящим по отношению к традиции, однако находящимся в зависимости от циклических условий, в которых христианство должно было реализовать свою экзотерическо–социальную миссию.

Между гибеллинизмом и гвельфизмом имелась взаимодополняющая связь (без всякого противопоставления), которую мы определили после того, как было сказано о двух направлениях средневековой традиции: традиционного направления и католического направления. Гибеллинизм – политическое наследие Традиции, сохранившееся в христианстве, и в частности, в учении апостола Павла. Гвельфизм – политический легат христианства, учреждённый в форме Церкви и призванный, прежде всего, к борьбе против попыток узурпации светской власти.

Диалектическое противостояние гибеллинизма и гвельфизма не может быть объяснено ничем иным, кроме другого анта-

гонизма, который противопоставляет в самом центре традиции два могущества, духовную и светскую власть. Кроме различия двух составных элементов, имеющих один исток, любой синтез постулирует первенство одного из двух составных элементов, который каким–то образом возвращает себе аристотелевское выражение, «неподвижный двигатель», принадлежавший другому. Очевидно, что синтез духовной и светской власти является не только отражением, в частности, на политическом уровне, но и более общим синтезом идеалов знания и действия, или, если угодно, неотделимостью традиционных гностических и героических способов доступа к трансцендентному. Знание – совершенный «неподвижный двигатель» действия. Героический способ познания (*открытия*) высшего мира не может быть осуществлен только лишь посредством гностических методов; в свою очередь, всегда существует опасность каким–нибудь образом поддаться обыкновенной жажде материальной власти. Таким образом, в рамках традиционного синтеза двух могуществ, духовный авторитет имеет, в идеальной перспективе, примат перед светской властью. Если, согласно доктрине гибеллинов, содержавшейся в зачаточном состоянии уже у апостола Павла, светская власть *«исходит от Бога»*, равно как и власть духовная, они не могут быть связаны друг с другом более, чем сверхъестественным происхождением. Только духовная власть является хранилищем «небесного мандата» в первой степени, прямым и непосредственным способом, который узаконивает роль «неподвижного двигателя» светской власти.

На основе всего этого можно придти к выводу, что только геноновский гибеллинизм является ортодоксальным. Эволианская концепция гибеллинизма – уже результат изменения традиционных стандартов. Мышление Эволы – всегда гибеллинское мышление по мере того, как он признаёт общий сверхъестественный источник двух могуществ и их необходимый синтез. Но это гибеллинское мышление не ортодоксально в той степени, в какой оно принимает традиционный синтез, тради-

ционную иерархию его составных элементов. Неортодоксальный гибеллинский мыслитель Эвола находится по отношению к гвельфизму в той же ситуации, что и современные буржуазные философы по отношению к эгалитаризму. Они критикуют эгалитаризм, в то время как сами диалектически ответственны за недостатки своей экономической элитарности или, в менее худшем случае, социальный дарвинизм. В действительности не сам ортодоксальный гибеллинизм, как полагал Эвола, питал сепаративный дуализм гвельфов. Таким образом, как только была принята традиционная иерархия двух могуществ, светская сила незамедлительно освободилась от духовной власти. Она обрела не только легитимность с тем, чтобы подчеркнуть различное происхождение двух могуществ, но и стала настаивать на необходимости примата духовной власти, дабы возродить среди держав сего мира чувство трансцендентности и способствовать возвращению к стандарту.

Чтобы рассмотреть этот вопрос в историческом плане и оценить значение доктринальных суждений, высказанных ранее великими героями, оставившими свой след в истории средних веков, мы укажем, что ортодоксальный гибеллинизм был возведён на имперский уровень Карлом Великим и в среде французского дворянства, в Сан–Луисе, в то время как Фридрих II, на которого ссылается Эвола, воплощал уже искажённый гибеллинизм. Тот факт, что слово «гибеллин» было несвоевременным и относится именно к эпохе великого швабского императора, не допускает существенных возражений; поэтому необходимо видеть в этом проявление связи, которая, согласно тому же Генону, всегда объединяла манифестацию какого–либо скрытого явления и концепцию его характеризующую. Также слово «цивилизация» появилось в XIX веке, то есть, в эпоху, когда понятие цивилизации было утрачено и начали возникать расовые теории, в которых концепция истинной расы – расы духа, внутренней расы, – признавалась всё меньшим числом индивидов, чаще всего изгоями, – с тех пор, как *«микрокосмическая и ко-*

личественная аналитическая псевдо–наука» заменила собой истинную традиционную науку, *«синтетическую, макрокосмическую и качественную»* (Роже-Гай Домергу), в рамках средневековой истории и мышления понятие гибеллин обогатило лексику эпохи, в которую его глубокое значение было утрачено.

Скажем несколько слов о взаимосвязи между гибеллинизмом и «Верными Любви». В Духе рыцарства, о чём будет сказано в следующей главе, – «Верные Любви» представляют концепцию отношений между мужчиной и женщиной, основанных на эротической области, в обратном порядке сопоставимом с тем, что производит неортодоксальный гибеллинизм в области политики. Как мы увидим далее, женщина есть «неподвижный двигатель» мужчины, в то время как в традиционной нормальной перспективе, мужчина – «неподвижный двигатель» женщины. Знание является мужским идеалом, а действие раскрывает природу, в которой он господствует над эмоциональным элементом, изначально присущим женщине. Равно как «искажённый» гибеллинизм, воплощённый Фридрихом II, доктрина «Верных Любви» и рыцарский культ «Дамы», остаются вписанными в традиционное направление как «воля к власти», всегда сосуществуя с чувством трансцендентности. Инволюция, характерная современности начинается на политическом уровне, когда светская власть окончательно восстаёт против человека, поддаваясь искушению «донжуанства», где «вечная женственность» всегда «неподвижный двигатель» мужчины, но где мужчина отчаянно ищет способ объединения с «вечной женственностью» посредством напрасного сопоставления с исключительно материальным.

На протяжении большей части своей истории, западные средние века характеризовались метафизическим напряжением гибеллинизма. На следующем этапе увидело свет напряжение между искажённым гибеллинизмом и реакцией гвельфов, готовых к восстановлению иерархического равновесия между двумя могуществами. В конечном итоге, современный антитради-

ционный мир предложил диалектическое напряжение, на этот раз без разбора, между светской властью, всё более неверной, и выродившимся в силу факта теократии гвельфизмом, более недавним следствием которого стал волюнтаризм, победно объявивший о *«смерти Бога»*. Таким является глубинный смысл гибеллинизма: синтез духовной и светской власти, их общего сверхъестественного происхождения, метафизический империализм, основанный на различительном дуализме, иерархическом равновесии двух могуществ посредством первенства Духовного. Таково его двойное наследие в рамках «интегрального традиционализма»: во–первых, ортодоксальный гибеллинизм Генона, во–вторых, искажённый гибеллинизм Эволы, где еретическое главенствует над светским, устанавливая в силу самого факта игру диалектического чередования, отделив сепаративный дуализм от «теократического плана» гвельфов.

История и революция

Теперь нам нужно вернуться к циклической философии истории, свойственной традиционному мировоззрению. Золотой век и упадок – два осевых понятия. Всем цивилизациям и обществам традиционного типа характерна сильная ностальгия по мифологическому времени, когда состояние человечества было совершенным. Объектом её метафизического напряжения является высокая духовность, что, как считалось, царила в мифологическое время, и это пространство мифа занимал Рай, созданный Рай, истинная Утопия.

В связи с предыдущим пунктом, мы считаем необходимым ввести два новых типа развития: один, связанный с глубинным смыслом утопии и утопизма, другой – с концепцией «мифологического времени», к которой нередко прибегает Мирча Элиаде, дабы объяснить структуру мышления «архаических народов» («архаическое» Элиаде эквивалентно «традиционному» Эволы и Генона).

Согласно различию, проведённому Александром Чоранеску[1], утопизм – это воззрение и утопический литературный жанр, создающий смесь романтической сказки и философского эссе, в которой некоторые писатели представляют «место, которого нет» (таким является этимологический смысл «утопии», греч. ου–τοπος). В традиционном воззрении, это, тем не менее, не означает, что таких мест не существует. Они существуют в различных мирах, отличающихся от физического и чувственного. Необходимо искать их в другой области, в высшем порядке реальности, иными словами, в метафизическом измерении. Утопизм возник не как абстрактная мечта, но как состояние отрицания традиционного принципа двух природ и существования реальности за пределами видимого и ощутимого мира. Определение, которое даёт Раймон Руйе[2] («умственная практика побочной вероятности»), выдаёт материалистический предрассудок в широком смысле этого термина. Утопизм, прежде всего, является интеллектуальными вертикальными поисками архетипа. Давайте обратимся к Бернару Дюбану: *«Следует делать различия между двумя утопиями: истинная утопия, модель всех вещей, сама Реальность должна отличаться от того, что называют «утопией» в наши дни. Итак, существует традиционалистский утопизм. Мы также утверждаем, что традиционализм по определению утопичен. Кроме того, мы можем говорить о правом утопизме в той степени, в какой люди Традиции являются подлинными правыми. Огромная ошибка нынешних пседо–правых заключается в том, что они оставляют левым монополию утопии. Посредством марксистского мессианства, к примеру, они представляют себе борьбу против «деструктивной метафизики».* Но в действительности они нападают не более чем на дьявольскую карикатуру метафизики, её ирреальный вклад, абсолютно антитрадиционную концепцию «ограниченного мира», принятую за мечту о «бесклас-

[1] Выделял пять различных значений слова «утопия», а также термины «утопист» и «утопизм».

[2] Французский философ

совом обществе». Вместо того чтобы противопоставить этому фальшивому утопизму истинный утопизм Традиции, псевдо–правые противопоставляют так называемый биологический «реализм», второстепенный материализм, привилегированное идеологическое алиби, «волю к власти», переименованную в «героическую субъективность».

Разделение на мифологическое время будет менее продолжительным. Мы ограничимся тем, что подчеркнём отображение этой традиционной мифологической связи в библейском повествовании, где множество раз повторяется формула *«Тогда Исус сказал ученикам Своим».* Период христианской проповеди, духовное влияние христианства, рассматриваются как Новый Золотой Век в рамках того, что мы называем *«местом в исторической бездне».*

Традиционная ностальгия по Золотому веку сопровождается верой в *«непрерывный вселенский упадок»* (Генон). Он ни в коем случае не является лишь судьбой всякой цивилизации. Этот упадок следует воспринимать как общее историческое направление текущего цикла человечества (индуистскую Манвантару). Конец нынешнего цикла совпадает с началом другого цикла, который откроется Золотым веком. Кроме того, как подчёркивает Генон, следует говорить о конце мира, нежели о конце света. Параллельно с воззрением на упадок как смысл истории, все традиции испытывают надежду на то, чтобы увидеть рождение нового человечества на руинах старого посредством «мгновенного возвращения», как напоминает Жан Робен, описывая переход от одного цикла к другому. Таким образом, становится понятным значение христианского символа *«ветхого человека»,* использованного для выражения упадка, который должен уступить место *«новому человеку»*, объединившись с первоисточником высшей духовности. С учётом исторических обстоятельств, при изучении христианства, религии конца цикла, традиции, приспособленной к железному веку, как правило, представляющей собой мессианство по природе своей являющееся традиционным явлением, правые усматривают в этом

«ниспровержение» под предлогом того, что марксизм восстановил в секуляризованной форме. Суть в том, что слово «ниспровержение» как и слово «революция» передаёт не тот же самый смысл, который вкладывает в них подлинный традиционалист или современный «левый» или «правый» человек. Настал момент прояснить, что же мы подразумеваем под этими словами.

Упадок не является однолинейным историческим процессом. Он, мы повторяем, глобальное направление, общий смысл которого следует из постоянного противостояния ниспровергающих сил хаоса и революционных сил порядка. Под «порядком» мы понимаем обязательный метафизический порядок, а не социальный случайный порядок, изначальное райское единство, а не искусственную гармонию материального мира, что являются лишь ветровыми стёклами, загрязнёнными хаосом, прозрачными масками беспорядка, угодного тем, кто посредством его биологических или экономических средств могут навязывать свою «героическую объективность». Для многих «правых» сегодня такие слова, как «ниспровержение» и «революция» принимаются одно за другое и означают силы, угрожающие случайному социальному порядку. Для традиционалиста Ниспровержение представляет общую историческую тенденцию (отсюда прописная буква), которая отдаляет человечество от его изначального состояния, условий, что предшествовали его «падению». Что же касается «революции», это общая историческая противоположная тенденция, цель которой – возвращение к норме, восстановление идеального состояния, уничтоженного «первоначальным грехом», согласно этимологии слова «революция» (от позднелат. revolutio – поворот, переворот, превращение, обращение). Это предполагает, что традиционализм революционен по определению, и среди многочисленных свидетельств революционной сущности христианской традиции мы приведём лишь эти слова пророка: *«И застроятся потомками твоими пустыни вековые: ты восстановишь основания многих поколений, и будут называть тебя восстановителем развалин, воз-*

обновителем путей для населения». Когда марксист объявляет себя «революционным», даже узурпируя это прилагательное, он делает это искренне. Поскольку марксистское мессианство действительно выступает за возвращение к нормальному и основному состоянию человечества. К сожалению, это состояние определяется в терминах «бесклассового общества» и «примитивного коммунизма». Антитрадиционный характер марксизма порождён, главным образом, этой материальной утопией, нежели мессианством. От этого он не становится менее ужасным и, чтобы оценить опасность, которую он, несомненно, представляет, следует помнить геноновское различие между антитрадицией и контртрадицией.

Хотя Революция характеризуется метафизической напряжённостью в духовном первоисточнике, Ниспровержение делает это из–за материалистической, второстепенной или первичной тенденции. Но в самом себе Ниспровержение содержит две фазы: антитрадиционную фазу чистого или простого отрицания духовности, и контртрадиционную фазу, более тонкую, где материализм сопровождается тем, что Генон называет «извращённой духовностью», понятием, достаточно близким к «второй религиозности» Шпенглера, пародии истинной духовности. Марксизм, понимаемый только как контртрадиционное явление, представляет любопытную смесь материализма (детерминизма «инфраструктуры» классовой борьбы) и духовной пародии (неверно истолкованного мессианизма завоевания Золотого века).

Далее мы увидим, как некие фрагменты священных индуистских книг с поразительной точностью предсказывают моральное разложение Кали–юги, сексуальный отказ от нашего времени; тем же способом христианство предвидело появление противоречия, доказательством чему служит евангельское предсказание: *«Ибо восстанут лжехристы и лжепророки, и дадут великие знамения и чудеса, чтобы прельстить, если возможно, и избранных».* Как не увидеть здесь намёк на современное разложение Церкви, очарованной марксизмом? И Бертран Дюбо,

критикуя применения гегельянской схемы к истории христианства, прав, когда пишет, что *«Католицизм – не тезис, а синтез, который охватывает всё, и этот синтез способен сопротивляться не противоположности, но системе, претендующей на эквивалентный или высший синтез. Подлинной универсальности, вероятно, противостоит ложный универсализм»*. В первом же ряду фигурирует марксизм, поэтому бесполезно бороться с любым биологическим «дифференциализмом», оставляя ему универсальную монополию. Вы можете лишь победоносно направить против псевдо–универсализма левых подлинную универсальность Традиции, открытие которой способно привести к традиционной христианской экзегезе. В этом и ни в чём больше заключается непременное условие истинной духовной европейской революции.

Ошибки псевдо-правых

Переходя к «социально–революционному» христианству, а не духовной революции, школа «Новых Правых» пыталась предотвратить коммунизм. В своём предисловии к книге Луи Ружьера, А. де Бенуа пишет: *«Л. Ружьер, описывая то, что уже произошло, в то же время, описывает то, что нас ожидает»*. Показательная фраза, причём включающая в предисловии совокупность всей работы. Христианство обвиняется в возникновении непосредственно из иудаизма, в частности, из «древней библейской традиции презрения к могущественным». Пророков осуждали как домарксистских предтеч систематической восторженности пред «смиренными» и «местью нищих». Псалмопевцев обвиняли в том, что они пошли на обман и предложили принцип классовой борьбы. Во всей этой массе анахронизмов мы без труда угадываем типичную дрожь консервативного интеллектуала, боязливую реакцию преимущественно перед «великим пожаром», который приносит на «землю» все формы истинной революции, весьма далёкой от восстановления эгали-

таризма, но, напротив, – «справедливого неравенства», так любимого Аристотелем.

Равно как революция левых, Революция правых в действительности постулирует противостояние богатым и победу «бедных», но с существенным различием, которое заключается в том, что богатство и бедность понимаются ими более в социальном смысле, нежели в духовном. С этим условием согласованы формулы: *«Последние будут первыми в моём Царствии»* или *«Блаженны нищие духом, ибо их есть Царство Небесное»*, а также с парадоксальными утверждениями, на которых была построена Нагорная Проповедь. Для традиционализма христианство не является политически революционным и принадлежащим к «правой» стороне, и богатство ни в коем случае не определяется, исходя из принадлежности к определённому экономическому классу. Это, прежде всего, жизненная позиция, некий способ использования материальных и экономических, но также и биологических преимуществ, – в этом случае в достижении удовольствия и господства, в тщетных поисках благ мира сего, которые несовместимы с онтологическим богатством внутреннего единства. Также синонимом материального богатства является духовная нищета, а синонимом материальной нищеты – духовное богатство.

«Тот, кто поднимет меч, от меча и умрёт». Это евангельское предсказание, глубокий смысл которого вспоминает Генон, может быть отнесено к современным псевдо–правым, необычайно иллюстрируя этот «антиогенез конца», к которому, в конечном счёте, приведут их действия. Обвиняя христианство в «разрыве с миром», псевдо–правые указывают на его неспособность видеть различие, согласно доктрине двух природ между Человечеством и этим миром (у арабов, соответственно, Adam и Dunya[1]). Для них мир ограничен этим нижним миром, инфрамиром. В этот момент они не способны проникнуться чем–то большим, чем традиционными христианскими и индуистскими

[1] Dunya دنيا , «дунья, мир; самая низкая, самая близкая».

«юдолью слёз» и «путешествием в ночи». Но это отрицание метафизического порядка не смогло бы стать развязкой во всеобщей экономике нынешнего цикла. Оно лишь некоторое время питает «извращенную духовность» контртрадиции и готовит долгосрочный вид имманентного правосудия, легитимный удар сзади, инаугурационную революцию нового человечества.

«Кто не со мной, тот против меня». По словам, А. Бенуа, это является *«ключевым словом (слоганом) всех тоталитарных режимов».* Это не просто очередной анахронизм. Революция, которая метафизически ссылается на Золотой век в традиционном смысле, не может быть тоталитарной. Тоталитаризм является типично современным явлением. Он возник, когда революционное напряжение было (и есть) предназначено не для интегративного единства, характерного для изначальной духовности, а для единообразия под эгидой материального гипостазированного элемента: экономики в марксизме, расы - в национал–социализме. Тем не менее, являясь тоталитарной или нет, всякая революция устанавливает обязательное жёсткое различие между её сторонниками и противниками, духовную демаркационную линию (в случае традиционной революции) или идеологическую (в случае тоталитарной революции), перед которой она скрывает принадлежность натуралистического порядка в концепции родины или семьи. Это объясняет смысл отрывка из апостола Павла: *«Нет ни иудея, ни грека, нет ни раба, ни свободного».* Есть только христиане и не христиане. Паулисты утверждают, что христианство является в первую очередь идеальной родиной, выходящей за пределы исторической и плотской родины, эхо чего мы слышим в отрывке Евангелия от Матфея, где как раз затрагивается вопрос семейных связей: *«Я пришел разделить человека с отцом его, и дочь с матерью её, и невестку со свекровью её, и враги человеку домашние его».* Реакции, которые вызывают такие намерения у сторонников антихристианского правого движения, служат доказательством того, что они остаются «узниками» партикуляристского миро-

воззрения, согласного с первенством случайных общественных связей и подчинением культурных и религиозных явлений требованиям патриотизма и социальной сплоченности. Столкнувшись с необходимостью поддержать одну из сторон и пониманием невозможности побега, в революционном контексте идеологической маркировки, псевдо–правые отреагировали с какой–то мелкобуржуазной чувствительностью, что сделало их более уязвимыми для революционных левых, которым удалось, не смотря на всю их контртрадиционную интерпретацию «мобилизирующего мифа» о первоисточнике, подтвердить, в частности, посредством марксизма и сартровского экзистенциализма, концепцию идеальной родины.

Чтобы завершить этот пункт, приведём одно очень краткое упоминание библейского мифа о Каине и Авеле, как он был интерпретирован Геноном и современной этимологией. Один из её самых знаменитых представителей, Роберт Ардри, в своей книге с громким названием «Дети Каина», отозвался с похвалой о буржуазном и промышленном человечестве, которое поставило на службу «прогресса» свою собственную агрессию, «генетический шрам» своего животного происхождения, «биологический императив», которым должна управлять вся общественная организация. Убийство Авеля, совершённое Каином, символизирует «естественный отбор», уничтожение «благородного дикаря» хищником, завоевательную победу человечества, победу культурного уровня над природным состоянием. Эта так называемая «революция» означает, среди прочего, создание первого города, приписываемое в библейской традиции Каину. В этом возникновении гражданского оседлого образа жизни, заменившего кочевой, традиционалистская экзегеза, напротив, видит инволюцию; по мере того как материальное закрепление в пределах города шло параллельно с возрастающим духовным рассеиванием, материальное духовное рассеивание, характерное для кочевого существования, компенсировалось внутренней духовной твёрдостью.

Очищающий Меч

Эволианские традиционалисты отрицают в христианстве любую форму этического действия. Конечно, они подчёркивают воинский идеал «безличной силы», как она проявляется в девизе Ордена Тамплиеров: *Non nobis domine, sed nomine tuo da gloriam*[1]. Об этих монахах–воинах Св. Бернард писал в «De laude novae militiae»[2]**:** *«Кажется, что все они имеют единое сердце и единую душу, ибо действуют, следуя не своей воле, а подчиняясь голову власти»*. Но этот героизм проявлялся у них как выживший арийско–римский дух, более или менее ассимилированный христианством, нежели как внутреннее его следствие.

Однако дословные свидетельства иные, от слов Апокалипсиса, согласно которому: *«Господь не любит тёплых»*[3] до Евангелия от Матфея, где сказано: *«Не мир принес я Вам, но меч»*, продолжаясь в проклятии Иеремии: *«Проклят, кто дело Господне делает небрежно, и проклят, кто удерживает меч Его от крови!»* Те, кто осуждают христианство от имени «языческой духовности» героическо–воинского типа, предпочитают подчёркивать такие цитаты как *«Любите врагов ваших…»*. Но они забывают о том, что подобные цитаты нужно понимать в эзотерическом смысле.

В зоне некого пространства антихристианских правых, где от случая к случаю смешивались эволианские традиционалисты и сторонники «Новой Школы», культивировался любопытный парадокс: они обвиняли христианство в продвижении антигероического мировоззрения, одновременно вменяя ему в вину по-

---

[1] Лат. «Не нам, Господи, не нам, но имени твоему ниспошли славу!».

[2] Bernard of Clairvaux, «Liber ad milites Templi de laude novae militiae». Основополагающий труд Бернарда Клервоского «О похвале новому рыцарству» (также: «Слава новому рыцарству»).

[3] «15 знаю твои дела; ты ни холоден, ни горяч; о, если бы ты был холоден, или горяч! 16 Но, как ты тепл, а не горяч и не холоден, то извергну тебя из уст Моих».

явление в истории посредством насилия. Несомненно, насилие не является героическим по определению. Не более чем когда оно необходимо для восстановления метафизического порядка против несправедливостей случайного социального порядка, «справедливого неравенства», политического отражения первого, взамен ущербному элитизму хищника, характеризующего второй. Таковым является насилие христианства, как насилие любой революции, которая действует в традиционном направлении. Меч, принесённый на землю Исусом, есть меч очищающий, что сметал семена духовного упадка, и под прикрытием которого «люди доброй воли» могли восстановить Золотой век.

Одной рукой христианство боролось с Царством Зла. Другой – строило Царствие Божие. Поэтому, чтобы понять красивые образы, используемые в Правилах Рыцарей Пречистой Девы, сила льва, которая оживляет руку, должна быть уравновешена лишь кротостью ягнёнка, что наполняет сердце. Требования справедливости постулируют силу льва. Императив мира призывает к кротости ягнёнка. Мир и Правосудие: два великих атрибута Мельхиседека, согласно закону, который, как мы видели, был установлен Христом. Вот почему Христос зовётся «Царём мира» и «Судьёй живых и мёртвых».

Мир, в традиционном христианском смысле этого слова, не эфемерная и хрупкая концепция сосуществования различных интересов и желаний, ограничивающих легализацию победы наиболее сильных. Напротив, она синонимична фундаментальному единству, и никакая аристократия, помимо аристократии духа, не может быть её политической ратификацией. Таким является смысл слов Исуса: *«Мир оставляю вам, мир Мой даю вам»*. В одном из номеров журнала «Nartex», который мы уже упоминали в других местах, опечаленный Жан–Клод Кюэн пишет: *«Так очевидное нарушение, вызванное применением Номоса, в действительности не является изменением; положив конец изменению, оно, кажется, изменяет какую–то вещь, в то же время не нарушая стабильности всех вещей, и Христос, по–видимому, принеся войну, сохранил мир. Его влияние распро-*

страняется на всех суверенных воинов, борющихся за правосудие, восстановление, или скорее, за выражение порядка священной войны».

Временное и очищающее христианское насилие и, следовательно, насилие в целом, реализуемое от имени Традиции, невозможно объяснить ничем, кроме Мира и Правосудия, которые оно желает восстановить на долгий срок, согласно истинному порядку, ниспровергнутому «первородным грехом», всё более скрытому по причине упадка, но явленному, дабы проявиться в Конце Цикла и в начале новой Манвантары. Согласно марксистскому мессианству, он имеет ту же форму, и в перспективе нового возрождённого человечества: коммунизм одновременно оправдывает необходимость насилия в классовой борьбе и «временный» тоталитарный режим. Мы достаточно показали, что «мобилизирующий миф» марксизма – лишь дьявольская карикатура на традиционный Золотой век.

ГЛАВА IV. ХРИСТИАНСКАЯ ЭТИКА И МЕТАФИЗИКА ПОЛА. РЫЦАРСКАЯ ЛЮБОВЬ

Под пагубным влиянием фрейдизма мы сегодня почти неспособны рассматривать сексуальность иначе, чем инстинкт, порождающий удовольствия. Рассуждать теперь о «метафизике пола» большинству наших современников кажется, как ни парадоксально, чем–то абсурдным, а то и вовсе смешным. Метафизика пола отказывается говорить о таком сексуальном явлении, как инстинкт полового влечения, или же чисто биологическом принципе продолжения рода. Двум этим понятиям, сходящимся в антитрадиционном климате, свойственном современному миру, метафизика пола противопоставляет свою концепцию многогранной и тоталистической сексуальности, идею, в которой различные внешние аспекты сексуального явления организованы иерархически, и кульминирует в признании своего трансцендентного измерения. Половой инстинкт, проявляемый тем или иным индивидом, ищет изначальное Единство, всеобъемлющий синтез истоков, coincidentia oppositorum, мифическое изображение которого является ничем иным, как знаменитым мифом об андрогине, в частности, воскрешённым Платоном.

Одним из самых больших беспокойств Эволы была систематизация, в свете множества свидетельств традиционных цивилизаций, этой метафизики пола, которая видит в союзе Мужчины и Женщины «процесс воссоздания андрогина». Со своей стороны Генон не приступает к этому вопросу более чем эпизодически, и нередко для того, чтобы подчеркнуть роль любви в героическо–воинском принципе и его эмоциональном отношении к природе, свойственном Кшатрию. Таким образом, возникает проблема рыцарской любви, анализ которой заставляет нас вспомнить историческую функцию восстановления западного средневекового христианства.

В ответ на естественное стремление упадочнической древности, средние века реабилитировали духовность во всех её формах. Они восстановили доступ к трансцендентному и различным к нему путям: чисто метафизический путь (духовность Золотого века), гностический и героический путь (Тамплиеры, Ордена воинов–аскетов), исключительно гностический путь (монастырские Ордена, сосредоточенные на идеале знания, а не действия), воинский путь (предназначенный для рыцарского типа, который мы здесь рассматриваем) и эзотерико–религиозный путь (мирская Церковь).

Необходимо отличать два типа рыцарства: Духовное Рыцарство и Воинское Рыцарство. Идеалом первого являлся синтез знания и действия, это всегда цель и средство. Между членами второго происходило создание нормальных отношений из составных элементов изначального синтеза. Действие становилось доминирующим элементом, целью, хотя нужно заметить, что знание, собственно говоря, превращалось в средство. Истинное знание больше не могло быть целью. Оно способно было становиться лишь средством, дабы служить религиозному способу подхода к трансцендентному, к вере, что опирается на эмоции, которые, в свою очередь, приводят к проявлению и интеграции женского начала, делая его необходимым в инициатической цепи посвящения. Рыцарская инициация, в чисто воинском смысле этого термина, – инициация, специально приспособленная к типу человека, мало расположенного к созерцанию, – доминирующая в нём возбудимость одновременно чувствительна к религиозному способу подхода к трансцендентному, и уязвима перед очарованием, неотделимым от женской власти. Для человека этого типа стояла проблема интеграции элементов аффективного происхождения в своё героическое видение жизни. Вера и любовь – на службе действия. Они являлись высшими мотивами рыцарского героизма.

Эвола посвящает целую главу «Метафизики Пола» *«процессам пробуждения средневековой рыцарской любви»*. В ней гово-

рится о культе «Дамы», «женщины духа». Эвола пишет: *«В действительности «дама сердца» существовала исключительно в воображении, на тонком плане, движущем поведением рыцаря и питавшем его экзальтацию».* Всё это следует понимать так, как мы уже объяснили ранее, а именно что женщина, которой посвящали свою жизнь и шли ради неё на самые опасные предприятия, нередко выбиралась таким образом, что возможность обладать ею была исключена уже изначально; речь могла идти и о замужней женщине, на обладание которой не могло быть никакой надежды, или же ей могла стать недоступная женщина, чья «жестокость» принималась за нечто возвышенное; также мог подразумеваться и обычный образ, который был создан как прототип существующей женщины, однако никогда не виденной («далёкая принцесса»). Однако эта женщина питала желание и призывала мужчину к службе до самой смерти. Под Domnei и Donnoi на провансальском наречии подразумевался тот тип любовных отношений, которые изначально отрицали физическое владение женщиной. На весьма примечательной гравюре руки человека символически связаны, и один из представителей этого движения говорит: *«Тот, кто хочет полностью обладать своей дамой, ничего не знает о Donnoi».* В других случаях было допустимо обладание и отношения с женщиной, которая, однако, не могла быть объектом подобного Эроса. С одной стороны, как мы уже говорили, здесь следовало думать о скрытом желании избежать того, чтобы конкретные эротические отношения привели к завершению или кризису высокого пробуждённого внутреннего напряжения (к примеру, Рильке точно отмечает, что рыцари испытывали опасения, что их ухаживания за Дамой могут привести к успеху); но с другой стороны, как об объективной компенсации всего этого, также следовало думать о событиях, которые попадают под то, что мы обозначали как принцип воплощения женского начала в себе, его абсорбцию и интеграцию с ним в сверхфизической, незримой области. Таков способ приближения, если рыцарь испытывал любовь, к овладению «внутренней женщиной», параллельно стремясь к са-

мосовершенствованию (героические предприятия, опасности, приключения и всё то, что почти фанатично совершалось ради своей «Дамы»).

Таким образом, приверженцы духовного рыцарства имели внутренне присущую им потребность в самосовершенствовании на гностическом пути знания, как согласно героическому пути действия, трансцендентная потребность сторонников воинственного рыцарства заключалась в необходимости отвечать современным условиям, имея внешнюю мотивацию в той степени, в какой героизм отделён от созерцания, и биопсихизм Кшатрия больше не находил свой «неподвижный двигатель» в чистой духовности.

Этих внешних мотива два: вера и любовь. Их сосуществование и общая принадлежность к сфере эмоций, чувств, аффектов и душевных импульсов доказывает, что подобный идеал рыцарства был направлен на человеческий тип Кшатрия, уже далёкого от изначального высшего синтеза, отныне лишённого любого чисто брахманического и воинского элемента, импульсом для пробуждения которого являлось уже не знание, а религиозные и эротические заменители, на которые возлагалась роль «неподвижного двигателя», «действия без действия», традиционно связанные с принципом созерцания.

Приверженец воинского рыцарства, во вторую очередь, действовал через религиозное или эротическое напряжение, без которого его позиция самосовершенствования не была способна перейти от потенции к действию. Но, по крайней мере, он не действовал под влиянием иррациональной воли к жизни, характерной современному воинскому типу, находящемуся за пределами какого–либо религиозного принципа и уважения к женскому началу в целом. Кроме того, незадолго до появления этого типа Кондотьера был рождён современный миф о Дон Жуане. Донжуанство – эротический вариант «воли к власти», сексуальное применение Силы в смысле, подразумеваемом итальянским Ренессансом. Никто не может сомневаться в том,

что перед Кондотьером или Соблазнителем, рыцарь, даже в воинском смысле этого понятия, являлся высшим человеческим типом. Собственно говоря, рыцарское представление о любви принадлежит к «метафизике пола», то есть, традиционной концепции, поскольку женщина и любовь рассматриваются в ней наравне с религиозной верой, как основы трансцендентного импульса. Упадок начинается лишь с появлением того, что Эвола называет «биологизацией эроса».

Биологизация Эроса

В рамках идеального традиционного общества, сексуальная любовь всецело переживается как «процесс воссоздания андрогина», стремление к изначальному Единству. Даже в своих физических проявлениях, любовная связь – сакральна. Эта сакрализация встречается в массовом масштабе, что, однако, не отменяет существование элиты, способной возобновить контакт с изначальным единством не только эротическим, но и иным способом: посредством знания и действия. Сексуальность является важным открытием для типа человека, не пригодного для внутренней реализации, согласно высшим гностическим и героическим способам осуществления. Из приведённых выше размышлений непосредственно следует возникновение иерархии человеческих типов. Но эту иерархию значительно ослабляет тот факт, что различные составляющие её человеческие типы, имеют общее совпадение в трансцендентности, которая является основой традиционной солидарности за пределами качественного различия типов и соответствующих им путей.

Метафизическое напряжение, характерное для первоисточника духовности – и, следовательно, раннего общества, каким его представляет истинный традиционализм, – неминуемо ослабевает. Последствия этого ослабевания наблюдаются как на уровне высшего человеческого типа, так и на уровне обычного человека и его эротических представлений. Параллельно с различием, вслед за разъединением идеалов знания и действия,

происходит «биологизация» того же Эроса, который смешивают с инстинктом размножения. «Биологизация» является одной из форм продолжения рода. Во второй фазе Эрос уподобляется инстинкту удовольствия, принципу чистого наслаждения, фрейдистскому Либидо: это гедонистическая форма «биологизации».

Когда в рамках человеческого типа, соответствующие элите идеалы знания и действия, разделяются, происходит первый шаг к упадку. Инволюция находится в действии с того момента, как появился дуализм между Брахманами и Кшатриями. Сам разрыв первоначального синтеза обусловливает упадок двух его элементов, теперь находящихся в разделении. Лишённое опоры действия, знание вырождается в чистое созерцание, в веру. Утратившее своё интеллектуальное основание, действие становится воинским героизмом, перетекающим в «волю к власти». В течение некоторого времени, в рамках различительного дуализма, ещё сохраняется метафизическая память об общем источнике обоих идеалов. Это эпоха, где чистое созерцание и воинский героизм мирно сосуществуют, и где также, как показывает пример средних веков, существует возможность возрождения изначального единства жреца и воина (в ограниченных масштабах). Но вскоре появляется сепаративный дуализм, вследствие чего память об изначальном единстве окончательно утрачивается и светская власть воинов отныне противостоит духовной власти жрецов.

Это восстание Кшатриев, о котором объявляет Генон. Агрессивный и хищный волюнтаризм врывается в мир с настолько мощной силой, насколько Брахманизм теряет метафизическое напряжение, свойственное первоначальному идеалу истинного знания, и брахманы более не способны противопоставить освобождённой энергии страстей ничего, кроме уязвимых барьеров набожности и веры.

Такой же упадок царил и в западном обществе в конце античного периода. Благодаря христианству, было рождено сред-

невековое явление – рыцарство (в том смысле, какой мы придали ему выше), наделённое духовной миссией возрождения; явление в действительности относительное и несовершенное по сравнению с идеалом или даже в исторической перспективе перед таким явлением возрождения, как тамплиерство, однако нужно заметить, что оно было предопределенным, ибо имело возможность спасти Запад от дегенерации, сравнимой с той, что царит в наши дни. И хотя воплощённый тип элиты был гораздо ниже героическо–духовной аристократии, рыцарь сохранил воззрения, направленные к трансцендентному. На службу своему самосовершенствованию он поставил потенциально отрицательные силы импульса преданности и любовной страсти. Также интеграция двух последних элементов внесла некую оригинальность в интеллектуальную атмосферу воинского рыцарства средних веков. Тот факт, что, даже провозглашая себя христианским, рыцарство не уважало некоторые фундаментальные принципы, в частности, как подчёркивает Эвола, евангельскую заповедь «не убий», – многие поверили в то, что столкнулись с лицемерием, присущим доминирующему классу, где так называемая элита находится выше законов, которые она, кроме того, навязывает массе. Другие воспользовались возможностью, чтобы твёрдо настоять на естественной несовместимости, что существовала между ранней христианской моралью и рыцарской этикой. Это, в конце концов, было бы свидетельством языческой духовности, сохранившейся в средние века, которая не имела ничего общего с католичеством, помимо названия. На самом деле рыцари, в частности воины, были христианского происхождения, поскольку осуществление некоего очистительного насилия не является несовместимым с христианством, и не следует видеть в этом «противоречие», основанное на лицемерии или несоответствии.

Что касается конкретных форм духовного рыцарства (в первом ряду которых мы видим Тамплиеров), они связаны, посредством христианской традиции, в общий поток фундаментальной Измены, в первую очередь, первоисточнику духовности,

которая является сверх–традиционной, а не «языческой духовностью». Мы указываем на отсутствие права владения этим словом для обозначения изначальной духовности. Кроме того, что оно обозначает партикуляризм, пропитанный антихристианством, это выражение содержит в себе росток опасности возникновения путаницы между собственными типами подлинной духовности в дохристианской западной цивилизации (Греческая и Римская, равно как и Северо–Германская цивилизации) с их уже передовым состоянием дегенерации, к которому привело язычество. Чтобы остановиться на этом развитии, мы должны вспомнить, что характер такого сверх–традиционного явления, как тамплиерство, служил доказательством пред–существования его точного эквивалента в других традициях. Свидетелем этого в традиции ислама был Орден Исмаилитов, с которым у тамплиеров были весьма плодотворные контакты, и в котором также носили красную и белую мантию.

Шельски[1] придал феномену сексуальности четвёртую величину, аффективное измерение в биологическом смысле этого термина. К трём функциям, обычно признаваемым современными сексологами, защищёнными от фрейдистского извращения – гедонистической функции, репродуктивной функции и эмоциональной функции, – Шельски добавил «функцию выбора партнёра». Эта социологическая школа настаивает на основании якобы строгой моногамии, неотъемлемой от любого традиционного общества. Подобная контр–правда не может объясняться ничем иным, кроме желания пересмотреть свой взгляд на брак как на общественный фундамент. Школа «Новых Правых» быстро восстановила эти идеи, проверяя их силу самим фактом истинной цели, под видом традиционализма, примиренного с научным духом, исправить буржуазную идеологию, значительно искажённую марксизмом и левым уклоном. Поскольку их традиционализм имеет социологический и гори-

[1] Хельмут Шельски - немецкий социолог, представитель антропологического направления в социологии.

зонтальный характер, религия и любовь, духовные и моральные ценности, названные капитализмом «сверхструктурой», рассматриваются не в абсолютной перспективе в их связи с необходимым метафизическим порядком, а с утилитарной точки зрения, как виртуальная консолидация общественного случайного порядка, привилегия судьбы и БИОСа.

Случайный гибридизм

Юлиус Эвола обвиняет сексуальную мораль христианства в «гибридизме», в котором он видит причину смешения аскетической жизни с обычным существованием, введения в область естественного бытия, и особенно, в брак, ценностей, типичных для аскетической области. В этом же «гибридизме» он усматривает не только происхождение «теологической ненависти к полу», свойственной христианству, но также доказательство его разрыва с традиционным взглядом на сексуальность, в согласии с которым различные не христианские выражения совпадают в том, что намечают точную линию установления границ между аскетической и обычной жизнью.

«Традиционные религии с креационистским фоном всегда признавали существование двух законов. Первый относился к жизни в мире, воспринимаемом как Божье Творение, сохраняемое самим Богом–Творцом (имевшим два аспекта: «создателя» и «хранителя»: Брахмы и Вишну), и этот закон заключался не в отрицании, а, напротив, в сакрализации мирской жизни. Второй закон относился к избранному меньшинству, кто имел аскетическое призвание и выбрал для себя путь уединения и трансцендентности («путь Шивы»). В отличие от древнего иудаизма, маздеизма, ведического индуизма и даже ислама, католичество смешивало оба закона и приложило аскетические ценности к области обычной жизни; одним из следствий стал приговор полу, вернее, истинная теологическая ненависть к полу».

Эвола добавляет: «*То же самое смешение породило и правило священнического безбрачия в католицизме: тип священника (белое духовенство) спутали с аскетом (монашество)*». Нужно уточнить, что это суждение не подразумевает со стороны Эволы никакого предпочтения протестантству, где, вопреки католическим священникам, пастухи могли вступать в брак. Эвола оценивает протестантство в целом не как «преобразование аскетизма», а как «пуританскую репрессию» сексуальной энергии. Вспомним также, что, в отличие от католицизма, протестантство считало, что тенденция человека к сексуальности являлась не одним из следствий первородного греха, а его главной причиной.

Для меньшинства тех, кто имеют призвание, христианство оставляет открытыми «узкие врата» «искусной трансформации» сексуальной энергии. В Евангелии от Матфея говорится о тех, кто *«сделали сами себя скопцами для Царства Небесного»*. И он добавляет: *«Кто может вместить, да вместит»*. В Евангелии от Луки читаем: *«Чада века сего женятся и выходят замуж; а сподобившиеся достигнуть того века и воскресения из мертвых ни женятся, ни замуж не выходят, и умереть уже не могут, ибо они равны Ангелам и суть сыны Божии, будучи сынами воскресения»*. Некоторые слова Святого Матфея напоминают нам миф о гермафродите: *«Не читали ли вы, что Сотворивший в начале мужчину и женщину сотворил их? И сказал: посему оставит человек отца и мать и прилепится к жене своей, и будут два одною плотью, так что они уже не двое, но одна плоть. Итак, что Бог сочетал, того человек да не разлучает»*. Комментируя этот фрагмент, Эвола признаёт: *«Строго говоря, эти слова указывают на объединение полов как процесс воссоздания андрогина, что в данном случае полностью оправдано; последней фразой утверждается не столько социальная неразрывность брачных уз, сколько то, что исповедует Скотт Эриугена: само разделение полов является проявлением человеческого, уже падшего бытия»*.

Все эти различные примеры достаточно показывают соответствие христианской концепции сексуальности традиционным данным о «метафизике пола». Так называемая путаница между аскетической и обычной жизнью в действительности заключается не более чем в одном из аспектов среди других эзотерических «падений», в виду дегенеративного состояния мировой эпохи, превращённый в избавление от недозрелого, общего и необратимого стремления к хаосу. Ранее упомянутый «гибридизм» есть «гибридизм» обстоятельства. Если существует «теологическая ненависть к полу», она находится не в самой сущности традиционного христианства, а в его случайной адаптации к условиям Железного века.

Другие традиционные доктрины указали пути, специально приспособленные к предвиденному упадку, к вырожденческому дегенеративному состоянию Кали–юги. Мы ненадолго остановимся на пути Тантры, направлении в индуизме, в частности относящемся к той позиции, которую следует принимать в периоды крайнего упадка по отношению к сексуальной проблеме.

В основе тантрического пути лежит принцип, согласно которому секс является одним из самых сильных путей, внушающих страх растворения, но именно по этой причине, даже с учётом империи, которая занимается упадочническим миром, было бы ошибкой проявлять негативную реакцию против него, проявляя пуританскую «репрессию». Напротив, необходимо начать пробовать это, практиковать вид внутренней гомеопатии, обращать яд в панацею, действовать таким образом, чтобы изначально растворяющий составной элемент, в конце концов, превратился в условие «пробуждения». Максима «Оседлать тигра» хорошо выражает эту способность. Тигр символизирует развратные силы. Вместо того чтобы тщетно пытаться преградить ему путь, вы должны сесть на него верхом и ездить до тех пор, пока силы его не иссякнут. Очевидно, что такая позиция подразумевает огромную опасность. Именно поэтому другое восточное изречение говорит о *«хождении по лезвию ножа»*. Тантрический путь предлагает опасный выбор, который со-

стоит в утрате себя самого с риском окончательно потеряться, качаясь на волнах сексуальности, традиционном препятствии самореализации, чья развратная власть усиливается в виду исторических условий, о которых говорится, что необходимо искать новое свободное пространство, новый ментальный горизонт для внутренней самореализации.

Как внутренняя гомеопатия и сугубо индивидуальный мотив, тантрический путь полностью приемлем. Индивидуальное сознание Тантриста, если он наделён темпераментом, ищущим приключений, обладает способностью различения, если, конечно, она не является всего лишь оправданием его развратных привычек. Никто не сомневается, что, к сожалению, среди «интегральных традиционалистов», принадлежащих тантрическому пути, «оседлавших тигра» сексуальности, есть люди, которые используют тантризм для того, чтобы предаваться исключительно гедонистическим удовольствиям, групповому сексу и другим типичным «передовым» практикам западной современности.

Волна относительная, однако, показывающая, что для половины «интегральных традиционалистов» тантризм не является чуждым некоему антихристианскому снобизму. Современный западный Тантрист охотно приписывает себе решающее превосходство над природой тех, кто избрал для себя христианский путь аскетизма, рыцарской любви или брака с оттенком романтизма. Этот выбор зависит от «темперамента». Мы уже отрицали этот аргумент, показывая, что платонический культ «далёкой принцессы» не являлся бессильной имитацией. Христианство было женоненавистническим. Мы должны подчеркнуть сравнение, приводимое Святым Фомой Аквинским, который сопоставлял женщину и клоаку. В отличие от реакционного пути христианства, Тантризм представлял собой революционный путь.

В действительности, все традиции, в согласии с историческим учением о циклах, предвидели события Кали–юги, дегене-

рацию железного века, эпохи сексуального разложения, которое явится лишь одним из проявлений упадка. Прямое упоминание этого момента мы можем найти во фрагменте из «Вишну Пураны», который Юлиус Эвола включил в дополнение к «Восстанию против современного мира» и, более общим способом, в значительных соответствиях между евангельскими словами, которые объявляют приход «ложных пророков» и священными текстами Индии, предсказывающими другие катастрофы «тёмной эпохи», когда «женщины перестанут подчиняться своим мужьям и родителям, они станут эгоистичными, гнусными, лживыми и будут вести распутную жизнь. Они превратится просто в объект наслаждения». Как видно, христианство не имеет монополии на женоненавистничество. В тантризме также нет ничего от «революции». В лучшем случае, можно говорить о весьма относительном женоненавистничестве, абсолютно неотъемлемом от традиции «метафизики пола», презирающем не саму женщину, а то, чем она стала в эпоху упадка. Истинная традиционалистская критика должна учитывать человеческий упадок. Эвола суммирует его в двойном процессе феминизации духовности и материализации мужественности. Что касается революции в этимологическом смысле возвращения к естественному порядку, она является общей конечной целью тантризма и христианства, сражающихся против мирового упадка, в котором, по вине мистификаций фрейдистского пансексуализма, одержимость Эросом утвердила себя в качестве идеологии.

Общая цель, но разные средства. Тантрический путь (который также известен как «Путь Левой Руки»), в сущности, не превосходит христианский путь («Путь Правой Руки»). Если бы возникла необходимость в установлении иерархии между двумя этими путями, возможно, христианский путь, занял бы высшую ступень, таким образом, приближаясь к героическому измерению (в том числе, к повседневному героизму, состоящему в поддержании семьи и воспитании детей), он не подразумевает риска, что неотъемлем от тантрического пути, на котором даже, когда он сводится к простой индивидуальной гомеопатии,

субъект может утонуть в потоке всё более стремительных решений, и потерять тело и душу.

Католический брак

«Гибридизм», объявленный Эволой как христианская концепция, осуждающая сексуальность, также, по словам нашего автора, являлся особой формой католической доктрины брака. Эвола обнаружил ничтожную смесь «священного и мирского» и «буржуазный конформизм», который, основываясь на показной регулярности, делал из брака «пуританскую видимость чего–то подобного учению о священной проституции или свободной узаконенной любви». Кризис брака тесно связан с кризисом семьи. *«В действительности, в большинстве случаев современная семья представляет собой мелкобуржуазный институт, обусловленный почти исключительно конформистскими, утилитарными, примитивно человеческими или в лучшем случае сентиментальными факторами».*

«Смешение профанического и сакрального» выделяет событие, которое католицизм связывает с любой парой в тот момент, когда мужчина и женщина вступают в брак в Церкви; трансцендентный характер брак способен принимать лишь в исключительных случаях, поскольку в своём трансцендентном понятии брак есть «великая тайна», о которой говорил св. Павел[1]; на нёй мог быть основан тот *«абсолютный, почти героический образ. Такие случаи известны многим традиционным обществам, достаточно привести в качестве примера жён, для которых идея умереть вместе с супругом, казалась совершенно естественной».* Чуть позже Эвола добавляет: *«Однако нужно отметить, что в том же католичестве теоретическая абсолютность брака как ритуала имеет весьма существенное*

[1] Эвола отмечает: «Истинное традиционное понимание брака как обряда омрачается уже словами св. Павла, когда он, для его обозначения использует понятие не «таинства», но именно «тайны» (дословно он говорит – «тайна сия велика» – Еф., 5, 31-32)».

ограничение. Достаточно вспомнить, что Церковь, запрещающая развод и повторное замужество, тем не менее, разрешает вдовам и вдовцам вступать в новый брак, что, по существу, тождественно нарушению верности и, в лучшем случае, допустимо лишь исходя из откровенно материалистической предпосылки, иными словами, предположения, что умерший супруг, с которым, благодаря сверхъестественной силе ритуала, были соединены неразрывными узами, действительно прекращает своё существование. Эта нелогичность является одним из признаков, показывающих, что католический религиозный закон, далёкий от того, чтобы принять в расчёт трансцендентные духовные факторы, превращает таинство в чисто вспомогательное средство, поддерживающее существование общества, в обыкновенный элемент профанической жизни за счёт его искажения или сведения к простой формальности».

Другая часть эволианской критики брака, которую автор развивает в книге «Оседлать тигра», практически не отличается от аргументации, использованной им в «Метафизике пола». Фрагмент, на котором мы останавливаем внимание, и выделяем наиболее важные фразы, служат тому доказательством: *«Известно, что христианская и католическая концепция характеризуется противопоставлением «плоти» и «духа», некой теологической ненавистью к полу, что объясняется следствием незаконного распространения на обычную жизнь принципа, который обладает ценностью, прежде всего, для особого типа аскетической практики. Пол как таковой воспринимается как нечто греховное, по сравнению с чем брак оказывается лишь наименьшим злом, некой уступкой человеческому несовершенству, позволяющей тому, кто не способен сохранять целомудрие, отвергнув от половую жизнь. Католичество, понимая невозможность предать анафеме сексуальность в целом, предприняло попытку свести её в контексте того же брака к тривиальному биологическому факту, признав дозволенность сексуальных отношений для супругов лишь в целях деторождения».* Заметим, что представление о браке как «наименьшем зле» по отношению к

сексуальному разложению, служит как бы моральной превентивной дамбой против тенценции к наслаждению, гарантируя барьер от сладострастного искушения, в точности соответствуя воззрению св. Павла, его доктрине Профилактического Брака, особенно подчёркнутой в Первом Послании к Коринфянам[1].

[1] Мы считаем нужным привести здесь фрагмент, в котором содержится учение св. Павла о браке:
«1. А о чем вы писали ко мне, то хорошо человеку не касаться женщины. 2. Но, во избежание блуда, каждый имей свою жену, и каждая имей своего мужа. 3. Муж оказывай жене должное благорасположение; подобно и жена мужу. 4. Жена не властна над своим телом, но муж; равно и муж не властен над своим телом, но жена. 5. Не уклоняйтесь друг от друга, разве по согласию, на время, для упражнения в посте и молитве, а потом опять будьте вместе, чтобы не искушал вас сатана невоздержанием вашим. 6. Впрочем это сказано мною как позволение, а не как повеление. 7. Ибо желаю, чтобы все люди были, как и я; но каждый имеет свое дарование от Бога, один так, другой иначе. 8 Безбрачным же и вдовам говорю: хорошо им оставаться, как я. 9. Но если не могут воздержаться, пусть вступают в брак; ибо лучше вступить в брак, нежели разжигаться. 10. А вступившим в брак не я повелеваю, а Господь: жене не разводиться с мужем, – 11. если же разведется, то должна оставаться безбрачною, или примириться с мужем своим, – и мужу не оставлять жены своей. 12. Прочим же я говорю, а не Господь: если какой брат имеет жену неверующую, и она согласна жить с ним, то он не должен оставлять ее; 13. и жена, которая имеет мужа неверующего, и он согласен жить с нею, не должна оставлять его. 14. Ибо неверующий муж освящается женою верующею, и жена неверующая освящается мужем верующим. Иначе дети ваши были бы нечисты, а теперь святы. 15. Если же неверующий хочет развестись, пусть разводится; брат или сестра в таких случаях не связаны; к миру призвал нас Господь. 16. Почему ты знаешь, жена, не спасешь ли мужа? Или ты, муж, почему знаешь, не спасешь ли жены? 17. Только каждый поступай так, как Бог ему определил, и каждый, как Господь призвал. Так я повелеваю по всем церквам. 18. Призван ли кто обрезанным, не скрывайся; призван ли кто необрезанным, не обрезывайся. 19. Обрезание ничто и необрезание ничто, но все в соблюдении заповедей Божиих. 20. Каждый оставайся в том звании, в котором призван. 21. Рабом ли ты призван, не смущайся; но если и можешь сделаться свободным, то лучшим воспользуйся. 22. Ибо раб, призванный в Господе, есть свободный Господа; равно и призванный свободным есть раб Христов. 23. Вы куплены дорогою ценою; не делайтесь рабами человеков. 24. В каком звании кто призван,

Настало время завершить данную главу и обозначить нашу позицию по этому вопросу за пределами рассуждений двух наших авторов, и в особенности, Эволы. Христианское понимание сексуальности и брака, безусловно, связано со столь необходимой традиционной «метафизикой пола». В Евангелиях от Луки и Матфея, через Скота Эриугену и святого Павла мы привели

братия, в том каждый и оставайся пред Богом. 25. Относительно девства я не имею повеления Господня, а даю совет, как получивший от Господа милость быть Ему верным. 26. По настоящей нужде за лучшее признаю, что хорошо человеку оставаться так. 27. Соединен ли ты с женой? не ищи развода. Остался ли без жены? не ищи жены. 28. Впрочем, если и женишься, не согрешишь; и если девица выйдет замуж, не согрешит. Но таковые будут иметь скорби по плоти; а мне вас жаль. 29. Я вам сказываю, братия: время уже коротко, так что имеющие жен должны быть, как не имеющие; 30. и плачущие, как не плачущие; и радующиеся, как не радующиеся; и покупающие, как не приобретающие; 31. и пользующиеся миром сим, как не пользующиеся; ибо проходит образ мира сего. 32. А я хочу, чтобы вы были без забот. Неженатый заботится о Господнем, как угодить Господу; 33 а женатый заботится о мирском, как угодить жене. Есть разность между замужнею и девицею: 34. незамужняя заботится о Господнем, как угодить Господу, чтобы быть святою и телом и духом; а замужняя заботится о мирском, как угодить мужу. 35. Говорю это для вашей же пользы, не с тем, чтобы наложить на вас узы, но чтобы вы благочинно и непрестанно служили Господу без развлечения. 36. Если же кто почитает неприличным для своей девицы то, чтобы она, будучи в зрелом возрасте, оставалась так, тот пусть делает, как хочет: не согрешит; пусть таковые выходят замуж. 37. Но кто непоколебимо тверд в сердце своем и, не будучи стесняем нуждою, но будучи властен в своей воле, решился в сердце своем соблюдать свою деву, тот хорошо поступает. 38. Посему выдающий замуж свою девицу поступает хорошо; а не выдающий поступает лучше. 39. Жена связана законом, доколе жив муж ее; если же муж ее умрет, свободна выйти, за кого хочет, только в Господе. 40. Но она блаженнее, если останется так, по моему совету; а думаю, и я имею Духа Божия». В комментарии на «Первое Послание к Коринфянам» Дэвида Приора, мы читаем: «Павел не говорит, что брак – это профилактическое средство против блуда, но именно этой цели он и служит. Мужчины и женщины испытывают влечение плоти, и если их вожделения реализуются в рамках установленного Богом института брака, менее всего вероятно, что они должны выражаться в запрещенной Богом форме. Брачные узы должны носить реальный, а не „духовный» характер» (Barrett, p. 156).

неоспоримые свидетельства относительно христианского понимания сексуальности и брака как «священного союза», неким образом воспроизводящего изначальное воссоединение мужчины и женщины в андрогинном единстве. Однако, с учётом условий конца цикла, в который стали проявляться упадочнические типы, наряду с метафизической интерпретацией сексуального и супружеского союза, христианство предложило общественные и экзистенциальные пути, которые составляют элемент его предопределённого эзотерического исправления, его необходимого упадка в этом мире, таким же образом, как в философской области сепаративный дуализм сменил различительный традиционный дуализм («доктрину двух природ»), а в политической области, гвельфская доктрина разделения могуществ, что была противопоставлена гибеллинской теории их различия, постулировалась, не смотря на общее божественное происхождение духовной и светской власти. Двойная паулистская доктрина брачного ритуала («великая тайна») и профилактического супружества («наименьшее зло») является свидетельством того, что в эзотерических истоках христианства, существовали и экзотерические уровни. На этой стадии своего развития, христианство сумело осуществить свою двойную миссию традиционного восстановления и попытки приостановить упадок. Это будет продолжаться и в средние века ровно до того момента, как, посредством таких явлений как тамплиерство, возродится изначальная духовность, объединившая в себе идеалы созерцания и действия, и благодаря рыцарской любви, врата к сакрализации пола вновь будут открыты всё тому же воину, искушённому волюнтаризмом «власти» в современном значении этого понятия. Затем эзотерическое сознание христианства было помрачено и сохранились разве что эзотерические останки примордиальной Традиции, а именно в той особенной области сексуальной этики, брака как социальной связи и фактора воспроизведения, с оттенком, в лучшем случае, романтизма.

В ответ на некую неуступчивость в этом вопросе, что царит, прежде всего, в эволианских источниках, мы позволим себе настоять на том факте, что даже буржуазный брак с его общественным, профилактическим принципом, не является злом с традиционной точки зрения. То, что приписывает ему отрицательный, антитрадиционный смысл, является его абсолютизацией, самим фактом, что он не существовал в то время, когда экзистенциальный путь был ограничен для некоего человеческого типа наряду с другими путями (аскетизмом или высшей супружеской любовью), назначенными другим человеческим типам. Он становился антитрадиционном лишь в той мере, в какой брак становился «буржуазным». Было бы абсурдным утверждать, что брак, по своей сути, является «буржуазным» явлением. Чтобы вступить в брак, мужчины и женщины не ждали девятнадцатого века, эпохи, в которую произошла окончательная победа «буржуазной идеологии» как доминирующего менталитета.

Строго в плане сексуальной этики, «буржуазная идеология» заключалась в абсолютизации брака как составного элемента семейных и социальных отношений, профилактике от эротических излишеств (чтобы не отводить мужскую энергию от её основной цели: экономического и профессионального успеха), и способе сохранения рода и состояния посредством биологического инстинкта размножения. Всё это параллельно абсолютизации в самой общей области человеческой концепции «производительной функции», которая, наряду с «воинской» и «жреческой» функциями является трёхфункциональной и присущей традиционному обществу. На самом деле, брак, как естественное, обывательское и распространённое явление – это идеал производителя, как аскетизм и рыцарская любовь некогда считались идеалами «человека знания» и воина. Традиционный менталитет не отрицает брак, каким он был ранее. Он лишь добавляет другие представления о любви, как образец возможности чистого отречения для того, чтобы широта перспективы позволила мысленно охватить множество человеческих типов,

которые могут существовать на поверхности земли. Антитрадиционным является требование возвести один из этих подходов в категорический императив. Антитрадиционно буржуазное отрицание любого внебрачного пути. Антитрадиционна насмешка, с которой некоторые псевдо–традиционалисты воспринимают брак и семью. В свою очередь романтизм – не обычная «оболочка» буржуазного брака, «сверхструктура» в почти марксистском смысле этого термина, которая, на экономических основаниях, выделяет из себя буржуазную жизнь. Какую иную форму он мог бы иметь, показывает Дени де Ружмон[1], великий толкователь «любовных мифов»; это ставший определённым фатальный случай западной любви в целом, от Тристана до Мадам Бовари, против института брака. Ибо многие люди верят в то, что сентиментальность не является синонимом пошлости. Она также составляет часть романтизма, этой величественной и неотразимой привлекательности, которой обладают любовники, обречённые потерять друг друга, когда связанные до самой смерти, они становятся теми, кого повсеместно называют «трагическими любовниками», – формула для сенсационных дневников, что утратила высший, традиционный смысл. Нет ничего удивительного в том, что нередко эта формула любви определяла брачные отношения, по мере того, как этот брак становился всё более «буржуазным».

[1] Швейцарский писатель, литературный критик, философ эссеист

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Христианство, несомненно, является частью примордиальной и универсальной Традиции, ранним синтезом всех частных традиций, возникновение которых, согласно символизму Вавилонской Башни, было первой формой дисперсии Единства во множество.

Наиболее обоснованным доказательством этой принадлежности является соответствие между многочисленными нехристианскими мифами и символами и многими признаками – образными или числовыми – христианства, послужившими основой его мировоззрения. Мы употребили слово «нехристианские», всё же предпочтительнее говорить «дохристианские», чтобы не вводить в заблуждение читателя, предлагая ему основанную на историзме, обычно преувеличенную, интерпретацию, согласно которой христианство было лишь «имитацией» других религий. Ранее упомянутое основное соответствие следует объяснять не «имитацией» или «ассимиляцией». Оно вытекает из общей согласованности всех отдельных традиций по отношению к универсальной Традиции, которая является первейшей в общем цикле развития и высшей в онтологическом масштабе.

Универсальной и примордиальной Традиции соответствует Золотой век, Рай, который открывает каждую Манвантару, Рай, что в настоящем цикле отметил возникновение нынешнего человечества, названного Жаном Фором «адамическим человечеством». Однако невозможно, чтобы он воскресил Золотой век в условиях локализации пространства, поскольку, строго говоря, он «внеисторичен». «Первородный грех» – не что иное, как разрыв с этим вневременным состоянием, разрыв, ставший причиной упадка, который, по аналогии с физическим принципом падающих тел, может усиливаться только акцентируясь на отправной точке, а именно *«падении во время»*[1] (Эмиль Чоран).

[1] Книга «La chute dans le temps» («Падение во время») была написана в

Духовность, которую характеризуют как Серебряный Век, уже отмечена определённым рядом диалектических напряжённостей, что возникли непосредственно по причине разрыва изначального Единства. К примеру, мы можем напомнить о зарождающемся конфликте между духовной и светской властью, что представлял собой более чем простое политическое отражение антагонизма, а именно противопоставление гностического способа подхода к трансцендентному (путь знания) – героическому способу открытия «сверхмира» (путь действия). Духовность Серебряного века, тем не менее, позволяла существовать метафизической напряжённости в изначальном единстве. Также цивилизации и общества, наполненные его Светом, всегда носили традиционный характер. Антитрадиция восторжествовала как типичное мировоззрение Бронзового и Железного веков; в контексте борьбы с Традицией появился двусмысленный универсализм, что являлся не более чем дьявольской пародией и карикатурой на истинный универсализм.

В частном случае рассмотрения христианской традиции как восстанавливающей духовность Серебряного века, метафизическое напряжение к «условиям, предшествующим упадку», становится революционным напряжением в значении этого термина с учётом циклических обстоятельств его возникновения в той степени, в какой они совпадают с концом мира и, тем самым, с появлением нового человечества. Так объясняется христианский мессианизм, - это пророчество о духовном возрождении, пародируя которое, марксизм вернул ему глубокий смысл.

Циклические условия возникновения христианства объясняют также его «мировой упадок», это провиденциальное вмешательство Бога в историю упадочнического человечества, эту необходимую экзотеризацию, нужную для того, чтобы собрать в спасительном «Ковчеге» «Избранных», достойных того, чтоб избежать нового и неизбежного потопа.

1964 году. В переводе Льва Наврозова – «Падение в пропасть времени» (см. статью «Эмиль Чоран: последний инакомыслящий?»).

Именно на этом уровне выявляется ошибка, которая привела Эволу к непониманию христианства. Напомним, что это недоразумение должно было основываться на традиционной точке зрения, не имея ничего общего с ненавистной «антихристианской» нетерпимостью некоторых современников, в частности тех, кто называют себя «правыми». У Юлиуса Эволы имеется партикуляристская перспектива, связанная с его темпераментом Кшатрия, который подтолкнул его к тому, чтобы принять экзотерическую адаптацию христианской традиции за её глубинную сущность, и поддаться соблазну историзма, что особенно заметно в его взгляде на средневековое величие как на результат «ассимиляции» христианством некоторых элементов «языческой духовности», или же гипостазирование отдельных типов духовности: религии Рима, индоевропейских религий, религий «Света Севера». Всё это служит доказательством противоположного мнения по этому вопросу сдержанного Рене Генона, воплощённого метафизика, привилегированного свидетеля Традиции.

Кроме всего прочего, Эвола обвиняет христианство в том, что оно перенесло аскетические ценности в обычную жизнь. В этом отношении усматривается непоследовательность, нежели необходимость, продиктованная тем фактом, что в состоянии крайней дегенерации современного человечества конца этого цикла, «избранные», а именно те, кто способны открыть «узкие врата», связаны между собой невидимой духовной цепью, в то время как много ранее, в менее явных состояниях инволюции, духовная связь между субъектами воплощалась в общественной организации, в частности, в касте. Эвола подвергает критике концепцию Родины во второстепенном значении этого понятия, отдавая предпочтение тому идеалу Родины, который принимают не из–за обстоятельств рождения (христианином не рожаются, христианином становятся), а по причине духовной внутренней связи, – той, которую крещение, в его эзотерическом смысле «второго рождения», вкладывает в принцип духовной ратификации. «Избранные», рассеянные во всех расах,

нациях и социальных слоях, воссоединятся в новом «Ковчеге», став опорой христианской традиции в век «завершения».

Переходная роль христианства – между Кали–югой нынешнего цикла и новым инаугурационным раем другой Манвантары – объясняет характер его синтетической традиции, «синтез, объединивший всё». В доктринальной области, экзотеризация, имеющая непосредственное отношение к условиям цикла, не мешает христианству поддерживать контакт с примордиальной и универсальной Традицией посредством эзотерической доктрины. В оперативной и экспериментальной области инициации остаются открытые врата как для гностического пути (монашеский, чисто созерцательный аскетизм), так и для героического (воинское интеграционное рыцарство с духовными принципами, сублимировавшими женское начало и концепцию платонической любви), а также синтеза двух путей (тамплиерство, Ордена воинов–аскетов и другие формы рыцарства). Всё это предназначалось для мужской элиты, не утратившей чувство трансцендентности. Массе других мужчин, в качестве барьера против материалистического искушения, христианство предлагало вдохновение веры, опору ритуалов и этический путь профилактического брака. В политической области оно подтверждало традиционную отличительную двойственность двух могуществ путём установления надзора над временной властью в ответ на каждую дерзкую попытку посягательства на духовную власть, единственную, которая могла наделить «небесным мандатом».

Между тем, сохранив это внутреннее множество путей, каждый из которых соответствовал «многочисленным состояниям человека», – что противоречило иллюзорной идее современных «плюралистов», – христианство могло послужить фундаментом для западной цивилизации и подлинного традиционного общества. Но эзотерическое сознание христианства постепенно «помрачалось», а вслед за ним, и высший смысл, который христианская традиция придавала знанию и действию. Как только

было скрыто гностическое измерение, вера и ритуал вошли в диалектическое противопоставление с современным псевдо–интеллектуализмом, «свободным мышлением», что являлось лишь предупредительной маской атеизма. После того, как была забыта традиционная концепция воина как восстановителя необходимого метафизического порядка, «восстановителя руин» и «воина Бога», остался лишь героизм, основанный на материалистической «воле к власти», легко возвратившийся в силу благоприятных условий сложившегося порядка. Как только была утрачена память о высшей супружеской любви (рыцарской любви или «великой духовной тайне», каждодневно переживаемой в свете «метафизики пола»), осталась лишь буржуазная семья, имевшая целью социальные отношения и антигедонистическую профилактику, противостоящую сначала романтической супружеской любви, а затем и супружескому эротизму. Как только исчезла изначальная двойственность двух могуществ, дал о себе знать сепаративный дуализм, породивший нескончаемый конфликт между мирской и религиозной властью.

Описанные нами диалектические оппозиции, характеризуют антитрадиционный этап «упадка Запада», антихристианский этап. Оставался второй этап инволюции, контр-христианский, отражение всеобщей концепции контр-традиции. Экзотерическо–религиозные следы христианской традиции (вера, ритуал, церковная иерархия), которые на предыдущем этапе активно участвовали в диалектическом обсуждении, в нынешнее время почти исчезли. Эта дискуссия, как правило, ограничена борьбой, которая противопоставляет антитрадиционному материализму с его псевдо-духовностью – Традицию. Лучший способ исключить Католическую Церковь из этого обсуждения – это, очевидно, действовать с помощью проникновения разрушительных элементов внутрь её развития, подталкивая к контртрадиции. Реакция фундаменталистов должна рассматриваться с интересом. Однако, примечательно, что она не ограничивается лишь защитой литургии, экзотерической проповеди от «поддержания порядка» до исключительности, что, благодаря нелепо-

сти аджорнаменто, принимает форму экуменизма, даже анагогии. Фундаментализм способен избавиться от этих дефектов, не подвергаясь риску быть «традиционным» в «горизонтальном» и социологическом смысле этого термина, и оказаться в диалектическом конфликте с современностью дополнительным звеном в цепи ложных альтернатив.

Только конфликт между псевдо–универсализмом на его контртрадиционном этапе и истинной универсальной Традицией может и должен закончиться победой одного из противников. Другие, так называемые альтернативы, не ведут ни к чему иному, кроме увеличения «кризиса современного мира», не предоставляя и тени его решения. «Дифференциализм», поддерживаемый «правыми», представляет собой идеологию, способствующую чувству удовлетворения от пребывания в современном нигилистическом хаосе, стараясь дать ему онтологическое оправдание. Более положительной может быть борьба некоторых «левых» революционеров, которые, по крайней мере, понимают бессмысленность современного мира и хотят, с благими намерениями, заменить его на утопию, единственный недостаток которой в том, что она является только карикатурой на истинную утопию. Настоящий революционер, прежде всего, борется под вдохновением «мобилизирующего мифа», который есть не что иное, как миф о Золотом веке, состоянии изначального единства, о котором все традиции сохранили живую память, и с которым, за пределами свидетельств Кали–юги и агонии нынешнего цикла, христианство связывает возрождение совершенного человечества. Это также относится и к правым, чей политический идеал органичности, интеграции различий и преодоления конфликтов является отражением изначального единства, гарантирующего Мир и Справедливость.

Несомненно, правые революционеры – не обязательно христиане. Утверждать подобное с нашей стороны равносильно тому, чтобы впасть в критерий нетерпимости и отречься от нашего идеала анагогического экуменизма. Но христианство жи-

вёт в своей экзотерической форме в подавляющем большинстве европейцев. Новое открытие и переосмысление его эзотерического измерения способно заложить основу европейской революции традиционного направления, с большей безопасностью, мы полагаем, что возможен гипотетический союз с экстра–европейскими традициями или, в зависимости от обстоятельств, реконверсия в языческую, греко–римскую или северо–германскую духовность, с внешними аспектами которых мы уже знакомы. Очевидно, за исключением случаев, когда выбор дохристианской традиции идёт рука об руку с сугубо внешними поисками реализации. Наиболее красноречивым примером этого является переход Рене Генона в ислам. Но подобно тому, как Генон стал мусульманином, имея традиционный взгляд, новой революционной европейской элите нужно стать христианской для того, чтобы успешно противостоять псевдо–универсализму левых. Вот почему всем тем, кто любят говорить о «правых», следует, по крайней мере, ознакомиться с книгами Эволы и Генона, которые послужили основой для этого исследования и скромного комментария, возможно, в некоторой степени субъективного. Если это так, пусть простят нас читатели, которые следовали за нами до сих пор.

Париж,
12 сентября 1978 года.

Перевод с испанского Натэллы Сперанской

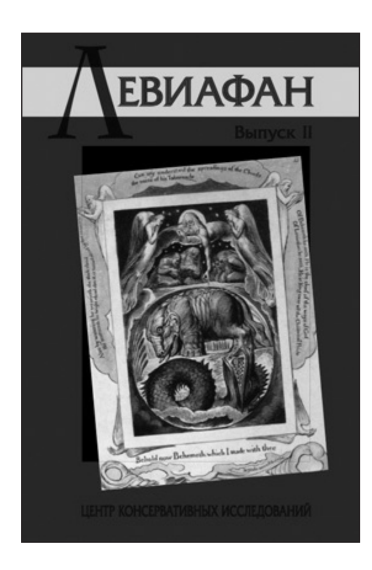


Центр Консервативных Исследований Социологического факультета МГУ им. М. В. Ломоносова издает регулярные сборники теоретических статей и материалов конференций, семинаров, симпозиумов.

Серия «**Левиафан**». Геополитика, стратегия, Международные Отношения, многополярный мир.

Серия «**Деконструкция**». Философия, социология, метафизика, постмодерн, три парадигмы.

Серия «**Традиция**». Традиционализм, религия, спиритуальность, символизм.



Серия «**Четвертая Политическая Теория**». Политология, философия политики, разработка новых политических концептов и теорий.

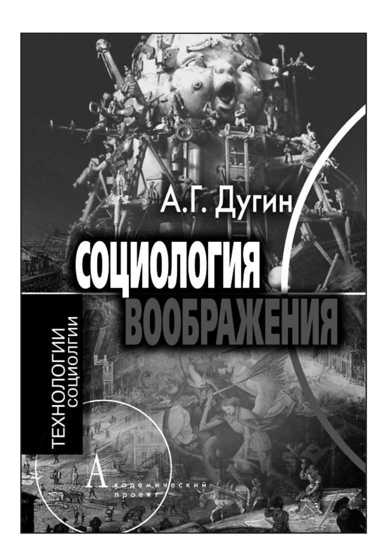
Серия «**Этноцентрум**». Этносоциология, этнология, антропология.

Серия «**Имажинэр**». Социология воображения, психология глубин, культурология, театр, кино, искусствоведение.

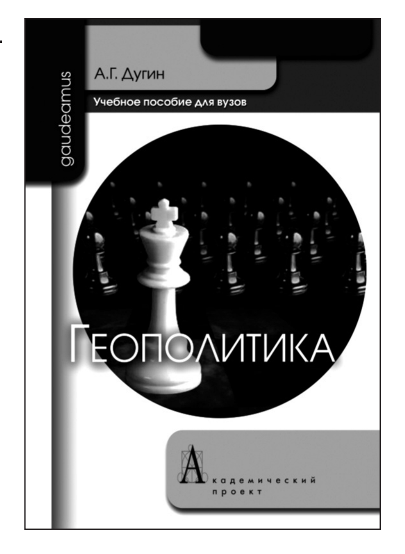
Журнал «**Геополитика**». Постоянный мониторинг основных трендов и тенденций в мировой геополитики и геостратегии.

О предстоящих семинарах, заседаниях ЦКИ и конференциях можно узнать на сайте ЦКИ
или по тел. +7(495) 9390373.

Книги и учебные пособия



Дугин А. Социология воображения.М.: Академический проект, 2010.
Дугин А. Этносоциология. М.: Академический проект, 2011.
Дугин А. Геополитика. М.: Академический проект, 2011.
Дугин А. Геополитика России. М.: Академический проект, 2012.
Сперанская Н. Путь к Новой Метафизике. М.: Евразийское Движение, 2012.



Все издания можно заказать в интернет-магазине: evrazia-books.ru

Все издания продаются в магазине «Циолковский» по адресу Москва, Новая площадь д.3/4 , подъезд 7 д. в здании Политехнического Музея (метро «Лубянка», «Китай-город») телефон +7(495)6286442. Ежедневно с 10-00 до 22-00 без перерывов и выходных.

Регулярные трансляции лекций, семинаров и симпозиумов в видео-формате на образовательном интернет-портале сайте **evrazia.tv**

Научное издание

Традиция

Выпуск 5

Ц е н т р К о н с е р в а т и в н ы х И с с л е д о в а н и й

119992, Россия, Москва, ГСП-2, Ленинские горы,
МГУ им. М. В. Ломоносова, 3-й учебный корпус,
социологический факультет
Тел./факс: (495) 939 03 73.
E-mail: solomon2770@yandex.ru
www.konservatizm.org

Главный редактор
д. пол. н., д. соц. н. А. Д у г и н
Редактор-составитель
Н. С п е р а н с к а я
художественное оформление
С. Ж и г а л к и н, Н. С п е р а н с к а я
Верстка
Л. О х о т и н
Корректор
З. П о л о с у х и н а

Подписано в печать 15.04.2013. Формат 60x84/16.
Бумага офсетная. Печать цифровая. Гарнитура Таймс.
Усл. печ. л. 52,6. Тираж 600 экз.
«Евразийское Движение»